Lidia Cirillo

Meglio Orfane

Per una critica femminista al pensiero della differenza

Nuove Edizioni Internazionali

Ringraziamenti

Ringrazio per il materiale prestato, fotocopiato o donato: F. Information, Genève; Bureau pour l'égalité des femmes, Genève; L'inédite (Librarie des femmes) Genève e Anne Marie Baron, Norbert Ebel, Santino Lagazio, Matilde Mancinella, Monique Pavillon, Sylvia Schutzbach
Per le traduzioni dall'inglese: Anna Maria Grillo, Ada Cinato.
Per le traduzioni dal tedesco: Sylvia Schutzbach, Alice Engel.

INDICE

Introduzione

Avevo l'intenzione di indirizzare questo testo alle compagne e ai compagni di Rifondazione comunista. Rileggendolo, prima di scrivere l'introduzione, mi sono accorta di aver parlato quasi sempre ad interlocutrici femminili, cosa alla quale non attribuisco alcun valore simbolico e teorico ma che mi spinge a dire qualcosa sulla laboriosa nascita di quest'altro pezzo del mio lavoro sulla differenza di genere. Mentre scrivevo avevo evidentemente di fronte le compagne con le quali cominciai cinque-sei anni fa una discussione che presto diventò polemica, poi vera e propria impossibilità di comunicazione. Razionalmente ho smesso di sperare che per ora si possa tornare ad intendersi. E non per indisponibilità loro o mia, ma perché deve essersi prodotto da qualche parte un corto circuito di codici che rende assai difficile comunicare e la fatica di intendersi comunque ormai non adeguata ai fini. Ciò non ha impedito che, in parte inconsapevolmente, io continuassi a parlare con loro, forse solo per riannodare il filo dei pensieri ad un qualche capo.

In questo testo ho ordinato, in parte riscritto, qualche volta modificato e sviluppato le mie obiezioni a qualcosa a cui non è facile dare un nome, senza il rischio di accuse di falsificazione e denigrazione. La cosa di cui parlo si chiama pensiero della differenza *e so bene che essa è variamente articolata al proprio interno. Tuttavia sarebbe fare un torto alle donne che l'hanno elaborata e diffusa considerarla una nebulosa indistinta o la messa in orbita di un termine polivalente a cui ciascuna attribuisce il significato che vuole.* Il pensiero della differenza *è un insieme non organico, non omogeneo, non compatto ecc. e tuttavia con una propria logica e un proprio filo conduttore; ha il suo nucleo nella psicoanalisi lacaniana ripensata da donne, nucleo che si è dilatato fino a diventare filosofia, pensiero politico e vera e propria cosmogonia nel lavoro di Luce Irigaray; è stato ripreso in forme originali dalla Libreria delle Donne di Milano e dalla comunità filosofica di Verona, ha esercitato una forte influenza su donne del Pds e di Rifondazione comunista, in cui sono nati un paio d'anni fa organismi femminili (*i Luoghi di donne*) con il progetto di coniugare marxismo e* pensiero della differenza.

Per evitare malintesi dico subito che le compagne dei Luoghi *devono intendere come critiche rivolte alla loro riflessione solo quelle che direttamente le chiamano in causa, anche se ovviamente ho tentato di mettere in luce la catena di nessi che esiste tra le diverse posizioni in cui* il pensiero della differenza *si articola.*

In questo testo alludo anche a qualcosa che invece non esiste e che chiamo più genericamente differenzialismo, *solo perché non so come altro chiamare un certo uso paradigmatico della differenza di genere. Qualche esempio può giustificare l'imprecisione e la vaghezza del termine, mostrando quanto sia incerto, soprattutto in questa discussione, il rapporto tra i nomi e le cose: le psicoanaliste da cui è partito l'impulso che ha dato vita al* pensiero della differenza *usano spesso il termine femminismo (non questo o quel femminismo) come cosa a cui si sentono estranee e con cui polemizzano, le donne che a loro volta polemizzano con questa tendenza della psicoanalisi chiamano spesso femministe o teoriche femministe quelle che ne fanno parte; posizioni che in Italia subirebbero il marchio dell'emancipazionismo si collocano in Francia nell'area del* pensiero della differenza; *essenzialismo e post-strutturalismo dovrebbero rappresentare i poli opposti della discussione, ma invece proprio nel* pensiero della differenza *in qualche modo si combinano ecc. Per le donne come per gli uomini, insomma, il mondo è bello perché è vario, ma chi è costretto a definire e semplificare si trova inevitabilmente nei guai.*

Questo testo vuole anche fornire a compagne e compagni qualche elemento di informazione su un dibattito e un lavoro della cui ampiezza non avevo (lo confesso) alcuna idea. Sapevo, per esempio, che da una ventina d'anni o poco più nei paesi anglosassoni sesso e genere (maschili e femminili) sono oggetto di studi numerosi e accuratissimi; non potevo invece supporre che gli Women's e Men's Studies *avessero prodotto tanto da rendere impervia anche la consultazione dei cataloghi che segnalano le opere di una sola, sia pur grande, università. E gli* Studies *rappresentano solo una parte della riflessione sul genere.*

La discussione di cui posso rendere conto è solo un frammento di questo universo della parola sessuata che, staccatosi dalla carta scritta, è cascato sul terreno della politica diventando materia incandescente di una discussione tra donne. Anzi di questo frammento non posso dare che frammenti, non solo perché la mia ricerca (cominciata circa quattro anni fa) non è ancora terminata e inevitabilmente toccherà solo parte del materiale disponibile, ma anche perché le cose forse più interessanti restano necessariamente fuori da un testo che vuole soprattutto concludere discorsi lasciati sospesi.

Le diverse parti del testo sono state scritte in momenti tra loro abbastanza lontani: ho cercato di metterle insieme, dare loro un filo conduttore, tagliare le ripetizioni (che restano comunque molto numerose). Con quali risultati non saprei dirlo, anche perché ho dovuto tagliare due capitoli con criteri della cui validità non sono affatto certa: quello che riassumeva il dibattito antropologico o meglio riduceva in pillole resoconti sintetici che già esistono in

Francia e negli Usa; quello sul passaggio dalla madre preedipica alla metafisica dell'amore per la madre a cui faccio invece solo qualche cenno qua e là.

Un'ultima questione. Alcune compagne che hanno condiviso le mie obiezioni al pensiero della differenza gradirebbero forse essere tranquillizzate sulla mia fedeltà alla differenza di genere, al di là delle forme specifiche in cui essa è trattata da una sua particolare interpretazione o da una proposta politica.

All'inizio della discussione di cui questo testo è figlio ho più volte affermato che era necessario elaborare una teoria della differenza di genere; ho condiviso il proposito di rileggere il marxismo alla luce della differenza, dichiarandomi invece in disaccordo sul punto di partenza che mi veniva proposto.

Su questo nella sostanza non ho cambiato idea, anzi posso senza difficoltà recitare quasi un piccolo credo: io credo che uomini e donne siano differenti — credo che lo siano nel corpo e nello spirito — che la donna sia soggetto politico differente — che bisognerà costruire un mondo di cose e di simboli prodotto dall'affermazione della differenza femminile. *Ma purtroppo credo anche di aver detto contemporaneamente troppo poco e troppo, di aver detto con la medesima formula ovvietà (almeno da un punto di vista femminista) e di aver dato risposte a domande che forse non sono state anche nemmeno adeguatamente formulate.*

Lo stesso termine differenza, *per esempio, viene da molte parti contestato: esso conterrebbe al proprio interno almeno tre nozioni, cioè* diversità-identità-differenza *e quest'ultima sarebbe già una risposta. Si può dire infatti che una donna è differente da un uomo ma non viceversa, perché differenza viene da* di-fero, *porto lontano dal centro (che ovviamente è l'uomo) e la donna sarebbe così non solo cercata, ma anche ricostruita alla periferia. Inoltre non è affatto detto che affermare la differenza di genere, anche nelle sue versioni più radicali, comporti in sé l'adozione di un paradigma politico di differenza, adozione che richiede invece particolari condizioni storiche e politiche.*

Differenza *è solo una parola: può essere la scoperta dell'ombrello, il segno di una frana culturale e ideologica, un esercizio letterario più o meno utile, una positiva svolta nel femminismo. Dipende, sia pure solo in parte, anche da noi.*

Milano, 3 maggio 1993

Il marxismo "pensiero maschile"

Una discussione appassionante

Sarebbe utile che donne e uomini interessati alle sorti del marxismo e che hanno scommesso sulla possibilità di una rifondazione comunista si fermassero a riflettere un momento su una prima questione. Si è riaperta da qualche anno e un po' dappertutto una discussione sulla differenza di genere non solo appassionata e appassionante, ma capace di un volume di fuoco forse senza precedenti.

Mentre la teoria marxista sembra non appartenere più alle cose di questo mondo, la discussione sulla differenza di genere produce libri, articoli, documenti in quantità notevole soprattutto se confrontata con il poco prodotto su altri argomenti della politica; attira uomini nella propria orbita; produce mode e vezzi intellettuali come quelli che alla fine degli anni sessanta indussero qualche docente universitario a trascorrere molto del suo tempo ai margini delle grandi fabbriche in cui si concentrava l'essenza rivoluzionaria del proletariato industriale.

Non è da ieri che le donne scrivono di storia, di antropologia o di psicoanalisi; su se stesse, sugli uomini e sul resto del mondo. Ma poiché accade spesso che le implicazioni di fatti nuovi siano visibili solo sul più lungo periodo, gli effetti dell'ingresso delle donne nella cultura sono oggi più evidenti che venti o trent'anni fa e lo saranno certo tra venti o trent'anni più di quanto lo siano oggi. A questo evento, soprattutto alle nuove dimensioni che esso tende ad assumere potrebbe essere affidata la terza svolta della storia contemporanea delle donne, dopo l'acquisizione dei diritti civili e la possibilità di accedere ai ruoli, alle istituzioni e agli spazi tradizionalmente riservati agli uomini.

La discussione interna al femminismo sembra avere come posta in gioco la costruzione di una vera e propria teoria della differenza di genere, di un sistema di spiegazioni complesso fondato nelle scienze e trascritto in uno dei linguaggi della filosofia, con una logica analoga a quella con cui Marx ed Engels costruirono una teoria della differenze e dei conflitti di classe. Una teoria della differenza di genere — la precisazione è ovvia ma indispensabile — non implica necessariamente l'approdo ad una posizione differenzialista, poiché la seconda è solo una delle possibili forme della prima. Elisabeth Badinter e Luce Irigaray costruiscono, per esempio, con scelte e montaggi diversi di materiali attinti agli stessi saperi (soprattutto antropologia e psicoanalisi) due miti femminili di segno opposto.

Questo intenso lavoro di ridefinizione del femminismo è la testimonianza più evidente dell'attuale ruolo delle donne nella cultura, del costituirsi di più spesse élites intellettuali femminili, influenzate più o meno consapevolmente dai trent'anni circa di ininterrotta crescita della coscienza di genere nei paesi a capitalismo maturo.

È vero che la discussione si svolge ancora in ambiti ristretti ma ciò che avviene nelle élites intellettuali è destinato a filtrare, sia pure sotto forma di semplificazioni e stereotipi, nel resto della società. Il dibattito sulla differenza di genere ha inoltre una peculiarità che il marxismo ha perso molto prima della sua attuale crisi e cioè una dimensione internazionale, il carattere di un dialogo spesso tutt'altro che facile e non privo di equivoci e conflitti, ma capace in ogni modo di mettere a confronto donne di nazionalità e di culture diverse. Coloro che vogliono ricostruire il movimento operaio darebbero prova di una vera e propria attitudine autolesionista, se continuassero ad ignorare o a sottovalutare le questioni poste dal femminismo all'ordine del giorno: le donne possono infatti diventare l'ago della bilancia del conflitto politico e sociale, perché non è mai stato vero, e lo sarà ancora meno in futuro, che esse si schierano automaticamente dalla parte di padri, mariti o fratelli.

Marxismo e femminismo

La cosa che i comunisti e le comuniste devono prima di ogni altra comprendere è che la critica al "pensiero della differenza" non può assolutamente ridursi ad un'ennesima ed ormai imperdonabile ripulsa delle ragioni del femminismo.

Un partito di "rifondazione comunista" non può limitarsi a inserire nel proprio programma obiettivi per le donne, a fare loro spazio nelle liste elettorali e negli organismi dirigenti, a condurre tra i lavoratori una battaglia contro i pregiudizi maschilisti e misogini. Bisogna che tutto questo sia fatto naturalmente, ma anche perché questo sia davvero fatto è necessario formulare in maniera chiara il problema da affrontare e cominciare a risolvere. Si deve prendere atto non più empiricamente ma programmaticamente che è esistita un'altra corrente politica o meglio un altro mondo politico, che ha elaborato idee e fatto battaglie a nome delle donne e per le donne.

La storia del femminismo si intreccia in molti punti con quella del movimento operaio: ci sono state influenze reciproche e polemiche aspre, momenti di stretta collaborazione e rotture politico-organizzative. Si tratta tuttavia di due storie diverse, separate, per l'ovvia ragione che femminismo e marxismo applicano alla realtà due diverse griglie di lettura, l'uno quello della differenza di genere, l'altro quello della differenza di classe.

L'interesse teorico, prima ancora che politico, del femminismo consi-

ste proprio nel suo carattere unilaterale: applicando alla realtà il modello della differenza di genere, il femminismo ha potuto darne una lettura certamente insufficiente, ma capace di vedere con ben altra acutezza la natura delle relazioni tra donne e uomini, le costanti che le hanno caratterizzate al di là delle loro specifiche forme storiche. Alle femministe che parlavano di donne e uomini senza aggettivi noi donne comuniste rispondevamo, per esempio nei primi anni settanta, che le une e gli altri non esistono che come persone storiche e appartengono quindi a epoche, classi, culture diverse.

L'osservazione in sé corretta diventava immediatamente falsa perché pretendeva di sostituire non di aggiungersi all'altra; perché gli uomini e le donne certamente appartengono a epoche, a classi, a culture diverse ma restano comunque uomini e donne con rapporti che quelle epoche, classi e culture possono spiegare non meno di quanto ne siano a loro volta spiegati.

A questo modello unilaterale delle cose del mondo il marxismo avrebbe alcune importanti domande da fare, la più importante delle quali non riguarda le donne ma se stesso, la sua crisi attuale, la sua capacità effettiva di dare adeguate ragioni delle differenze e dei conflitti di classe.

La tradizione migliore del marxismo ha usato spesso la nozione di coscienza di classe come se si trovasse in presenza di una realtà solida che le circostanze fanno solo crescere o diminuire. E come se si potessero separare con un'operazione di pudellaggio le componenti diverse della coscienza delle persone, che invece reagiscono e pensano, si muovono o stanno ferme, si schierano e scelgono, spinte non solo dalla loro collocazione di classe ma dal loro essere donne o uomini, maggioranze o minoranze etniche, maggioranze o minoranze religiose, condizionate più o meno da un'educazione repressiva e autoritaria. Una delle più importanti ragioni per cui negli Stati Uniti non è stato mai costruito un partito operaio di massa, simile alle socialdemocrazie o ai partiti comunisti europei, è l'esistenza di una permanente questione etnico-razziale. La stessa teoria delle classi può essere diversa, se al suo interno c'è o non c'è la differenza di genere e la cosa non deve sembrare né particolarmente nuova, né particolarmente blasfema, perché già a Marx e ad Engels appariva evidente l'esistenza di un rapporto tra oppressione di classe e oppressione di sesso, anche se non potevano comprendere quale, perché erano uomini di un tempo in cui l'antropologia era infante e la psicoanalisi non esisteva ancora, ma soprattutto erano uomini senza il pensiero di donne.

Genere e classe

Si può dire che il marxismo è pensiero maschile? Se si lasciano correre le questioni di linguaggio e al nobile scopo di intendersi si accetta di trasferirsi in un mondo in cui tutto è immaginario, simbolico, pensiero, illusione (morfologica) allora si può dire, senza temere di rimetterne in discussione la validità come strumento per interpretare e per cambiare il mondo. Il marxismo è pensiero maschile perché elaborato da uomini imbevuti di ideologia patriarcale non ancora sottoposta a critica da un soggetto femminile dotato di un'adeguata coscienza di genere. Questo non vuol dire che un soggetto femminile sia stato del tutto assente; vuol dire che è stato debole per il suo ridotto peso specifico, per il limitato senso della propria autonomia, per la parzialità della propria coscienza di genere.

La convinzione che il marxismo sia "cieco al genere" porta l'antropologa marxista *Stephanie Coonzie* ad accogliere una serie di osservazioni polemiche del femminismo al modello della differenza di classe e ad utilizzarle come altro modello per individuare limiti del primo altrimenti invisibili. Bisogna prendere atto, dice press'a poco la Coonzie (1) che sulle relazioni tra donne e uomini i marxisti hanno mostrato limiti di comprensione così evidenti e sistematici da richiedere una spiegazione di fondo. Sono stati convinti per esempio che l'ingresso delle donne nel lavoro extradomestico avrebbe dissolto le distinzioni di ruolo basate sul sesso e distrutto la famiglia borghese; che il padronato avrebbe sostituito il lavoro maschile con quello femminile a buon mercato, quando la cosa fosse stata conveniente; che un forte movimento operaio e l'abolizione del capitalismo avrebbero portato alla liberazione delle donne, alla loro piena partecipazione alla vita e ai progressi sociali. Quando le cose hanno mostrato una dinamica diversa da quella immaginata, le spiegazioni sono state viziate dal funzionalismo, hanno cioè detto il come e non il perché; come cioè in una specifica fase della vicenda umana le relazioni di genere continuavano ad escludere e discriminare le donne.

E viziate anche dall'assunto che una società funziona in modo meccanico, logico, nel promuovere gli obiettivi del suo gruppo dominante. I marxisti, anche i migliori, hanno fatto un'incredibile fatica a comprendere la verità elementare (o almeno le implicazioni politiche di questa verità elementare) che le donne condividono esperienze che attraversano tutte le classi: tutte sono oggetto di violenza, di maltrattamenti, di oggettivazione sessuale, di discorsi misogini e di stereotipi patriarcali; tutte lavorano in genere in lavori sessualmente segregati, tutte hanno meno potere, meno danaro, meno prestigio, meno tempo libero. Un dato, fornito da Stephanie e ripreso da un documento dell'Onu, la dice lunga sui rapporti di potere tra i sessi: le donne, che sono la metà della specie, hanno soltanto l'uno per cento della proprietà mondiale. Le categorie della teoria marxista non si applicano inoltre quasi per nulla al lavoro tradizionale delle donne, poiché essa centra l'attenzione soprattutto sulla produzione e definisce il lavoro domestico del capitalismo come dato esterno alla sfera della produzione.

Le previsioni errate, la difficoltà a comprendere realtà evidenti, l'incapacità di cogliere ruolo che la dominanza maschile ha avuto nel disciplinare e dividere la classe operaia si spiegano prima di tutto con il fatto che il genere è stato solo aggiunto in un secondo momento ad uno schema neutro alle origini con l'effetto di uno stravolgimento d'ottica in senso economicista "... Marx ad Engels — e ancora di più i loro seguaci — tendevano nelle loro affermazioni teoriche a mettere in primo piano i conflitti connessi con la produzione e lo scambio come principale o unica fonte di cambiamento nella società di classe. Quando i marxisti in seguito tentarono di aggiungere le donne a questo schema, essi restrinsero la loro analisi al rapporto diretto o derivato delle donne con i mezzi di produzione. La teoria marxista non aveva come scopo principale la spiegazione delle differenze tra persone che avessero rapporti simili con i mezzi di produzione, e ancor meno di spiegare il perché un gruppo particolare avesse conseguito un rapporto privilegiato con i mezzi di produzione. Il marxismo cercò invece di spiegare come una minoranza di individui control-

lava le vite della maggioranza attraverso il controllo delle risorse produttive". Per spiegare ciò — scrive *Alison Jaggar* — il marxismo tradizionale mise al centro gli esseri umani in rapporto alla produzione di merci, e in questo rapporto appaiono solo come membri di classi, come la borghesia o la piccola borghesia. Vengono visti come se non avessero sesso o genere (né razza). Coniugare marxismo e differenza di genere deve significare prima di tutto e necessariamente reintrodurre a monte il genere nell'analisi di classe: non aggiungere l'analisi di genere all'analisi di classe e neanche mostrare come le due si intersecano, ma usare il genere per giungere a una definizione di classe più storica e più utile.

"Il meno che si possa dire — scrive Stephanie — è che abbiamo sottovalutato la portata dei pregiudizi della classe operaia contro le donne e le minoranze razziali. I marxisti hanno dato scarso peso agli interessi di genere dei lavoratori maschi, ignorando il numero di scioperi organizzati da uomini contro le donne lavoratrici e la persistente opposizione della classe operaia ai diritti democratici delle donne, a volte definendo tutto ciò blandamente come falsa coscienza".

L'ampiezza e la natura dell'òppressione delle donne non si spiegano facilmente in termini di interessi economici; "l'oppressione delle donne sembra essere sostenuta da impulsi violenti e irrazionali, che prendono forme prive della logica sottesa a molti conflitti di classe".

Molte teoriche femministe — ricorda Stephanie — affermano che dobbiamo rivolgere l'attenzione teorica e pratica all'analisi delle relazioni di genere, dei sistemi di relazione e di parentela. *Gayle Rubin*, *Shulamith Firestone*, *Susan Browmiller*, *Nancy Chodorow* (e altre) "sostengono che le distinzioni di genere strutturano quasi ogni aspetto dell'esistenza sociale umana e producono sia il modello, sia la metafora per la maggior parte delle inuguaglianze di potere".

Malgrado i margini di incertezza che la ricostruzione di fenomeni così lontani lascia, si può ritenere che la divisione sessuale del lavoro sia stata elemento determinante della differenziazione economica e della stratificazione sociale; i rapporti inerenti alla patrilocalità sarebbero serviti, cioè, come meccanismi di partenza per una stratificazione di rango che si esprimeva in una differenza di ricchezza-mogli e che aveva all'origine la subordinazione del lavoro e della capacità riproduttiva delle donne.

Poiché il genere viene storicamente prima della classe si può sostenere che il genere deve essere definito per comprendere la classe e non viceversa; che il sesso-genere ha un potere di spiegazione maggiore della classe.

Stephanie spiega anche perché, a suo avviso, resta comunque centrale la classe come asse di un'analisi non solo marxista, ma anche femminista: i modelli di razza e di sesso-genere sono più importanti nelle spiegazioni di costanti di lungo periodo e spiegano perciò anche variazioni a breve termine, come riemergere appunto di quelle costanti; la classe definisce invece i modelli di cambiamento a lungo termine, è cioè l'elemento dinamico più significativo. Malgrado la straordinaria persistenza della dominazione maschile e il fatto che essa sia servita da base alla società di classe, la sua forma cambia più in risposta a cambiamenti nella società di classe che non viceversa. Ma difendere il mantenimento dell'analisi di classe non è suggerire che il genere può essere in qualche modo sussunto nella classe: "un problema fondamentale del marxismo oggi è comprendere le condizioni concrete che hanno diviso i lavoratori e che impediscono la crescita della solidarietà di classe. Preminente tra queste è stata l'opera del razzismo e del sessismo. Queste questioni devono dunque essere in assoluto primo piano in qualsiasi seria lotta di classe nel mondo moderno".

La critica dell'ideologia

Definire il marxismo pensiero maschile apre anche altre strade, altre possibilità di comprensione. Il femminismo radicale ha spesso rimproverato il movimento operaio di avere dell'oppressione della donna un'immagine riduttiva perché in un ambiente a prevalenza e dominanza maschile non potevano essere riconosciuti come oppressione atteggiamenti, abitudini, stereotipici che sono parte della stessa identità di genere degli uomini.

Non si tratta tanto di ricordare l'ovvio, cioè che i rivoluzionari sono comunque uomini del loro tempo, di cui condividono pregiudizi e limiti culturali; né di ripetere le solite cose sulle spiegazioni di sapore vittoriano che Engels dà del passaggio dalla matrilinearità alla patrilinearità, sui rapporti di Marx con sua moglie o sulle battute maschiliste che circolavano nel partito bolscevico a proposito della libertà sessuale di Alessandra Kollontai.

La questione veramente significativa è che la critica dell'ideologia dell'oppressione femminile non poteva avere luogo che nel femminismo, in un pensiero non solo di donne ma anche autonómo da preoccupazioni e modelli che non fossero quelli specifici della relazione uomo-donna.

Nel corso degli anni settanta molte donne dell'allora nuova sinistra intentarono agli uomini delle proprie organizzazioni un processo indiziario, che si concluse rapidamente non per assoluzione ma per dissoluzione, con l'accusa di oppressione continuata e volontaria: le donne avevano ruoli subordinati, non prendevano la parola, si erano trasformate da angeli del focolare in angeli del ciclostile, avevano difficoltà a frequentare riunioni tagliate sui tempi maschili, subivano molestie sessuali, vegliavano il riposo dei guerrieri della lotta di classe, erano premio di capi poligami e oggetti di scambio tra uomini di clan rivoluzionari confinanti.

Detto in altri termini, si riproponevano nelle stesse organizzazioni rivoluzionarie (nel Pci le cose non andavano meglio) le costanti antropologiche e storiche della relazione uomo-donna.

La discussione, che aprì comunque una nuova breccia al femminismo nella sinistra, fu in parte neutralizzata da una combinazione tra rimozione maschile e illusioni differenzialiste. Gli uomini risposero che nell'organizzazione si riflettevano necessariamente i rapporti cristallizzati nella società, ma reagirono poi soprattutto occultando gli indizi del reato con comportamenti più ipocriti, preoccupazioni di "garantire la presenza delle compagne", battute maschiliste restate in gola. Conoscevo in quegli anni un compagno che ad ogni imprecazione che evocava i genitali maschili faceva seguire un "*pardon*", rivolto alle donne; alcuni spiritosi presero l'abitudine di dire *do it*, invece di fallo. Si continuò cioè ad ignorare la natura del problema teorico e politico messo da quelle donne all'ordine del giorno.

Le donne che lo avevano sollevato pensarono che potesse essere risolto con l'affermazione del femminile, che i miti antiautoritari di quella

fase politica inducevano a supporre sotto la forma di rovesciamento del maschile-autoritario e sul modello di un libro scritto in Francia a tre penne femminili con intenti polemico-programmatici, cominciarono a parlare nelle assemblee dividendosi le parti di uno stesso intervento.

La svolta ideologica degli anni Ottanta ha visto invece nascere un femminile autoritario con l'affermarsi delle nozioni di affidamento, madre simbolica, differenze tra donne e altri segni del cambiare dei tempi e delle ideologie e di un'implicita autocritica andata fin troppo lontano.

Insomma, gli uomini (ma anche molte donne) non compresero o rimossero; il femminismo differenzialista fornì una qualche forma di alibi per non comprendere e rimuovere.

Il femminismo radicale aveva già affrontato la questione press'a poco in questi termini: come ogni forma di oppressione quella degli uomini sulle donne era sostenuta da un complesso di giustificazioni ideologiche, che variavano secondo il tempo, le culture, le forme simboliche ma che restavano comunque ideologia dell'oppressione; un'oppressione così lunga e totale aveva prodotto un'interiorizzazione profonda da parte delle donne stesse delle loro immagini costruite dagli uomini; la caduta delle barriere sociali era destinata ad avere effetti modesti e deludenti finché non fossero state distrutte le categorie di donna e di *femminilità* di cui l'oppressione era inevitabilmente parte integrante.

Benoîte Groult: bisogna infine guarire dall'essere donna. Non dall'essere nata donna, ma dall'essere stata allevata in un universo di uomini, di avere vissuto ogni tappa e ogni atto della nostra vita con gli occhi degli uomini, secondo i criteri degli uomini...

Ciò che opprime la donna non è solo il sistema maschile, è la risposta femminile, è ciò che sono riusciti a fare di noi; Simone de Beauvoir: la lotta antisessista non è soltanto diretta, come la lotta anticapitalistica contro le strutture della società, essa si attacca in ciascuna di noi a ciò che c'è di più intimo e che ci sembrava più sicuro; Kate Millet: il rapporto tra i sessi è un fenomeno di *herrschaft*, di dominio e subordinazione; Françoise Paturier: la libertà non si domanda, signore, si prende, non servono che l'audacia e la solidarietà, ma sono le due qualità che più vi mancano... voi avete paura, paura di non potere, paura di fallire, paura di essere punite, paura di essere sole, paura di essere ridicole... paura di tutto.

Una lezione di femminismo per le donne comuniste della mia generazione fu *La politica del sesso* di Kate Millet, scritto negli anni Sessanta e pubblicato negli Usa nel 1969. Il libro, che la Millet definì "appunti per una teoria del patriarcato", è scritto in forma semplice e rischia talvolta, per esempio nella critica alla psicoanalisi freudiana, la banalizzazione; in compenso rappresenta ancora oggi uno dei più riusciti tentativi di critica politica all'ideologia patriarcale.

Già un quarto di secolo fa, la Millet esprimeva l'esigenza di una teoria dei rapporti di potere in grado di spiegare le interazioni di classi, caste, razze e sessi, anche se naturalmente il suo lavoro esaminava solo le relazioni di genere.

"Hanna Arendt ha osservato — scriveva — che il governo è sorretto dal potere esercitato con il consenso oppure imposto con la violenza. Il primo è un caso di condizionamento a un'ideologia. La politica sessuale ottiene il consenso mediante la socializzazione di entrambi i sessi in forme patriarcali fondamentali in riferimento al carattere, al ruolo e allo status. In merito a quest'ultimo la diffusa accettazione del pregiudizio della superiorità maschile assicura uno status superiore al maschio e uno inferiore alla femmina.

"Il carattere implica la formazione della personalità umana lungo linee stereotipate di categoria sessuale ('maschile' e 'femminile') basate sulle necessità e i valori del gruppo dominante e imposte da ciò che i suoi componenti hanno caro in se stessi e trovano opportuno nei subordinati: aggressività, intelligenza, forza ed efficacia nel maschio; passività, ignoranza, docilità, virtù e insufficienza nella femmina. Ciò è completato da un secondo fattore, il ruolo sessuale, che impone un consono ed estremamente complesso codice di comportamento, di gesti e di atteggiamenti, a ciascun sesso (p. 44)... In seguito alle influenze sociali, maschio e femmina sono in realtà due culture e le loro esperienze di vita risultano diverse all'estremo — e ciò è cruciale.

"La somma totale delle idee dei genitori, dei coetanei, e della cultura su ciò che è adatto a ciascun genere in fatto di carattere, indole, interessi, status, valore, gesto ed espressione è implicita in tutto lo sviluppo dell'*identità di genere* nel corso della fanciullezza.

Ogni momento della vita del bambino è un indizio sul modo con il quale egli o ella devono pensare e comportarsi per essere all'altezza delle, o soddisfarle, richieste poste loro dal genere (p. 49)".

Secondo la Millet, l'identità di genere è quindi il principale strumento ideologico dell'oppressione. Una delle parti migliori del suo lavoro è l'analisi delle opere dello scrittore omosessuale Jean Genet.

Un certo mondo di omosessuali emarginati, nel suo sforzo di imitare ed accentuare la virilità e la femminilità della società eterosessuale, rappresenta la migliore penetrazione della struttura e delle credenze di tale società: per quanto la loro caricatura possa essere grottesca, gli omosessuali passivi ed attivi di Genet, sono penetrati "fino all'osso" di quello che la società considera tipo virile e del femminile. "Genet sottopone l'intero codice del virile e del femminile a un esame disinteressato e perviene alla conclusione che è odioso (p. 36)... La sua critica alla politica eterosessuale indica la strada per una vera rivoluzione sessuale, un sentiero che occorre esplorare, se si vorrà realizzare un qualsiasi cambiamento sociale radicale.

Secondo l'analisi di Genet, è assolutamente impossibile cambiare la società senza cambiar la personalità, e la personalità sessuale, come è generalmente esistita, deve essere sottoposta alla più drastica revisione (p. 39).

Delle tesi della Millet si possono oggi facilmente criticare i limiti di culturalismo; esse mantengono comunque una forte carica di critica dell'esistente, una capacità di sovvertire antiche certezze sulla donna e sull'uomo, di rimettere in discussione stereotipi, che il postfemminismo di fine secolo sembra avere in gran parte perso.

La critica dell'ideologia patriarcale e delle sue espressioni nella cultura è comunque cosa assai meno recente di quanto comunemente si creda: già nel 1926 S. de Callias nel suo *Florilége de l'antiféminisme* esaminò i grandi misogini della storia dai profeti biblici a Pitagora, Esiodo, Euripide, Eschilo, Quinto Metello; i santi Paolo, Giordano, Agostino e Tommaso d'Aquino; Giordano Bruno, Bossuet ecc. fino a Schopenauer, Nietzsche e Otto Weininger.

L'emancipazione dono maschile?

La formula impropria ma nella sostanza non errata di "marxismo pensiero maschile" può condurre su altri importanti terreni di riflessione e iniziativa politica. Le donne lavoratrici, comuniste, militanti sindacali devono acquisire la certezza che i loro bisogni e i loro diritti saranno sempre secondi, finché esse non avranno e non si daranno la forza di renderli primi *ex-aequo*, uguali in peso e valore a quelli degli uomini lavoratori, comunisti, militanti sindacali. Per la legge elementare, ma universale e ferrea dei rapporti di forza.

Contrariamente a ciò che alcune donne pensano, la stessa cosiddetta emancipazione (quel poco o quel tanto che alla fine del XX secolo ci ritroviamo nei paesi a capitalismo maturo) non ce l'ha regalata nessuno, anche se uno sguardo superficiale può dare talvolta l'impressione del contrario.

È vero che in alcuni (pochi) casi le donne hanno ottenuto diritti senza lotte specifiche o senza un'adeguata coscienza di genere, per esempio dalla Rivoluzione d'ottobre e che anche per questo quei diritti si sono poi rivelati ambivalenti e reversibili. Ma come avviene per gli uomini stessi le conquiste apparentemente gratuite sono state il prodotto indiretto delle lotte di altre donne, che hanno costituito per gli uomini un campanello d'allarme e li hanno indotti a concessioni preventive e/o della pressione di élites o di avanguardie femminili.

Tutta la storia delle donne smentisce l'immagine ingiusta e antifemminista dell'emancipazione come dono maschile, simile a quello che i padroni facevano agli schiavi divenuti liberi, dal ruolo delle donne nella Rivoluzione francese, alle donne imprigionate e morte nella battaglia per il suffragio, al vero e proprio conflitto di sesso che ha caratterizzato la nascita e la formazione del movimento operaio. Quest'ultimo ha opposto tali e tante resistenze all'ingresso delle donne in fabbrica, alla parità salariale e a ogni tipo di diritto delle donne lavoratrici che un intero volume potrebbe essere scritto sull'argomento e non è detto che qualcuna non l'abbia già fatto.

"Per misurare l'ostilità del movimento operaio dell'epoca all'emancipazione delle donne — scrive Rita Thalmann — bisogna ricordare, cosa che si guardano bene dal fare la maggior parte delle storiche marxiste, che gli stessi Marx ed Engels, che pure avevano incluso l'emancipazione delle donne nel Manifes*to comunista* del 1848, sacrificheranno questa rivendicazione nel momento della fondazione della I Internazionale nel 1864, per ottenere l'adesione delle *Trade Unions* britanniche, dei proudhonisti francesi, belgi e italiani e dei lassalliani tedeschi. Il partito socialista tedesco aveva certamente votato al suo congresso di Gotha, cinque anni dopo i sindacati, ma aveva rifiutato la proposta di Augusto Bebel di pronunciarsi a favore del diritto di voto alle donne" (2).

Uno studio citato dalla Coonzie su un importante sciopero dei calzaturieri del 1860 in Inghilterra rivela che i dirigenti dello sciopero erano disposti a falsificare voti, intimidire compagni di lavoro, mentire sugli orari delle riunioni pur di escludere le rivendicazioni dèlle donne. Un libro edito dal sindacato cita l'articolo di un periodico socialista italiano (siamo già nel 1920): "dovendosi per ora rinunciare all'ideale di escludere le donne dal lavoro industriale e agricolo, meriterebbero di essere introdotte nella legge sul lavoro delle donne e dei fanciulli alcune modificazioni" (3).

Se le cose gradualmente cambiano, senza che tuttavia mai cambi la posizione di seconda della donna, se quella femminile diventa "quistione" per il movimento operaio italiano non è solo per il ruolo degli uomini più fedeli al principio della liberazione, ma soprattutto per le spinte convergenti della mobilitazione di intellettuali e "signore" per il diritto al voto e di lotte coraggiose di donne lavoratrici come le sigaraie di Firenze, le mondariso di Molinella, le braccianti romagnole, le tessili, le filatrici, le cotoniere.

Le donne nella storia degli uomini

Il debito con l'Ottobre

Non è facile collocare nell'ottica giusta la questione dei rapporti tra liberazione della donna e movimento operaio di cultura marxista, per il rischio di sottovalutare un soggetto politico della storia che ha avuto un potente ruolo liberatorio per le donne stesse e per il rischio opposto di sopravvalutare gli uomini che ne hanno costituito la maggioranza e vi hanno imposto bisogni, modelli, valori propri, emarginando e discriminando le donne.

La questione non è semplice e non può essere risolta in modo unilaterale. Quando si dice per esempio che l'abolizione del capitalismo non ha prodotto nei paesi in cui è avvenuta la liberazione della donna, si dimentica il particolare non insignificante di ciò che il cosiddetto socialismo reale ha rappresentato per gli uomini e per le donne. Questo non significa che se in Europa le cose fossero andate come i rivoluzionari del secondo decennio del XX secolo si attendevano e speravano, la liberazione delle donne sarebbe stata il prodotto automatico della democrazia operaia e del socialismo ma vuol dire certamente che le si sarebbero aperti ben altri spazi e che altro sarebbe oggi il bilancio di ciò che le donne hanno ottenuto o in cui sono state deluse.

C'è qualche differenza che non può essere ignorata, pena il condannarsi a non comprendere nulla della storia degli uomini e delle donne, tra le prime misure dell'Urss rivoluzionaria e quelle del regime staliniano degli anni Trenta.

Negli anni immediatamente successivi alla rivoluzione, già a partire dal dicembre 1917, furono promulgate leggi e prese misure assolutamente senza precedenti: le donne avevano già ottenuto il voto, prime nel mondo, dal Governo provvisorio; dopo l'Ottobre fu introdotta una forma di divorzio particolarmente semplificata, ma anche particolarmente attenta agli interessi delle mogli; furono equiparati i diritti di figli legittimi e illegittimi e i matrimoni di fatto ai matrimoni registrati, per impedire agli uomini di sottrarsi alle loro responsabilità; fu soppressa ogni forma di potestà maritale e il marito non potè più imporre né il nome, né il domicilio, né la cittadinanza. Le donne ottennero congedi di maternità e protezione sul lavoro; si fecero (e si cominciarono ad attuare) piani per rendere collettivi i lavori domestici e per costruire una vasta rete di servizi sociali, si introdusse il criterio delle quote nelle assunzioni e nei soviet, perché le donne potessero esercitare il potere si istituirono corsi di formazione e informazione, "una vera e propria scuola di cittadine attraverso la quale, verso la fine degli anni venti, sono passate circa 10 milioni di donne"; fu abolito l'articolo del codice zarista che puniva l'omosessualità.

Il regime staliniano degli anni Trenta e Quaranta vietò ogni forma di aborto (dopo aver proibito quello nelle prime gravidanze), reintrodusse la condanna dell'omosessualità con pene fino a otto anni di carcere, impose gravi limiti giudiziari e finanziari al divorzio, recuperò il concetto di illegittimità e diede vita a grandi campagne per onorare le madri di famiglie numerose.

Le figure archetipe della madre e del soldato sostituirono quelle dei compagni rivoluzionari ed amanti, mentre l'identità positiva della donna tornava ad identificarsi con quella della *Mater familias.* "Nel 1936 Stalin scrisse sul giornale Trud: l'aborto che distrugge la vita è inammissibile nel nostro paese. La donna sovietica ha gli stessi diritti dell'uomo, ciò però non la esime dal grande e nobile dovere datole dalla natura: la donna è madre, dà la vita" (4).

"Ventisette anni dopo la rivoluzione — commenta Kate Millet — la posizione sovietica si era completamente capovolta. La libertà radicali in fatto di matrimonio, divorzio, aborto, crescita dei figli e famiglia erano state ridotte in vasta misura e la reazione si affermò a tal punto che le scuole miste vennero abolite nell'Unione Sovietica. La rivoluzione sessuale era finita, la controrivoluzione trionfava. Nei decenni che seguirono i conservatori di altri paesi additarono esultanti l'esempio sovietico come lezione obiettiva delle conseguenze derivanti dalla pazzia di sovvertire lo status quo".

Le ragioni di questo spaventoso arretramento sono della stessa natura per le donne e per gli uomini. Françoise Navailh descrive efficacemente cose già, ma dall'angolo visuale dei loro effetti sulle donne: il divario tra mondo urbano occidentalizzato e mondo contadino conservatore; la guerra civile e la terribile carestia che impedì la realizzazione dei servizi sociali e del diritto all'occupazione; le fortissime resistenze alle nuove misure nelle campagne e nelle minoranze più conservatrici (centinaia di donne musulmane vennero assassinate da mariti e fratelli per essersi liberate del velo); l'analfabetismo che in alcune regioni toccava il 95% della popolazione femminile ecc. Questo stato di cose e il fallimento dell'attesa rivoluzione nell'Europa occidentale favorirono l'affermazione progressiva di un nuovo e diverso sistema di oppressione socio-politica, che cominciò con il ricambio al potere tra due blocchi: quello costituito da lavoratori urbani con una notevole forza strutturale e identità di classe e da intellettuali occidentalizzati con un'accentuata tendenza all'idealizzazione di sé; quello dei nuovi ricchi delle campagne e di una piccola borghesia di mediocre cultura, che nella politica cercava un'opportunità di ascesa sociale e che col tempo diventerà sempre più autonoma dal

resto della società, costituendo una vera e propria nuova casta di potere.

Se ricordare (e comprendere) questa vicenda è assolutamente indispensabile, fermarsi qui sarebbe ancora una rimozione dei problemi che il movimento operaio ha, nella migliore delle ipotesi, solo parzialmente affrontato e compreso.

Sia Kate Millet sia Françoise Navailh (ma anche altre donne che hanno scritto sul medesimo argomento) mostrano i limiti e in un certo senso l'ambivalenza di quelle misure, certamente per loro conto eccezionali e positive. Decreti e misure del governo rivoluzionario non avevano il potere di mutare le relazioni di genere, cristallizzate nei secoli, e la proclamazione di uguaglianza si scontrava con la realtà della differenza e dell'identità di genere. La convinzione radicata della superiorità maschile, l'abitudine delle donne a farsi carico dei figli e dei problemi della famiglia, l'immagine che la donna ha tradizionalmente del proprio ruolo e la sua tendenza a vivere in funzione di un uomo, la resistenza all'uso dei contraccettivi e il culto della virilità ecc. non solo resero difficile l'applicazione delle misure rivoluzionarie ma consentirono agli uomini di essere talvolta i principali beneficiari di leggi che erano state pensate con intenzioni di segno opposto. Della libertà sessuale usufruirono soprattutto gli uomini, visto che le consuetudini ancora colpevolizzavano in qualche modo la sessualità delle donne; la facilità con cui si poteva ottenere il divorzio consentiva agli uomini di sottrarsi meglio ai loro doveri, anche perché negli anni della confusione postrivoluzionaria si dimostrò meno semplice del previsto costringerli a pagare gli alimenti o dimostrare l'esistenza di un matrimonio di fatto. Le donne si dividevano spesso tra cura dei figli, lavoro, casa (la collettivizzazione dei servizi domestici resterà sulla carta scritta) e doveri politici di proletaria, dando vita a quel modello di donna meccanica e polivalente, esecutrice instancabile, Marta e Maddalena che è all'origine delle reazioni di intolleranza ad un'emancipazione così faticosa.

Che cosa avrebbero dovuto fare di più e di diverso gli intellettuali e gli operai che si trovarono alla testa della Rivoluzione d'ottobre? Non credo molto più di ciò che fecero, perché la persistenza dell'ideologia patriarcale (di cui per altro erano per molti aspetti partecipi) non è cosa che possa essere rimossa con uno, dieci o cento decreti e la storia non concesse loro la possibilità degli aggiustamenti successivi a cui ogni tentativo ha diritto.

Resta il fatto che i rivoluzionari mostrarono di avere un'immagine inadeguata delle relazioni di genere; che furono ostili al femminismo in cui videro un pericoloso elemento di divisione; che guardarono con sospetto moralistico e conservatore i temi della sessualità e soprattutto che teorizzarono e praticarono l'assimilazionismo. L'errore, a cui non ebbero comunque il tempo di riparare, non va cercato in ciò che avrebbero dovuto fare e non fecero ma nel non aver compreso ciò che non potevano fare e che toccava ad altri, anzi ad altre.

L'esperienza dell'Urss non termina ovviamente con Stalin: dopo la sua morte verranno reintrodotti aborto e divorzio e si attenueranno anche per le donne gli aspetti più repressivi del regime burocratico.

Prima della crisi dell'89, esse sono più attive delle americane e delle europee e studiano anche in percentuale maggiore, ma qui come altrove sono concentrate nei settori mal pagati e nei mestieri meno qualificati: "Nel 1976 — scrive la Navailh — la percentuale delle donne nelle due categorie meno qualificate oscillava tra il 70 e l'80%, e tra il 5 e il 10% nelle due categorie più elevate. Nelle imprese le donne occupavano il 6% dei posti direttivi". Sono quasi assenti nelle strutture politiche dirigenti; in minoranza nei gradini più bassi, "mentre il vertice è un deserto". Nel bene e nel male fino all'89 la donna ha in Urss problemi molto simili a quelli delle donne dell'Europa capitalistica: non è davvero emancipata, né liberata, né libera; è più emancipata, liberata e libera che in passato e abbastanza per interrogarsi più a fondo su che cosa le manchi ancora per esserlo.

Ma che cosa sarebbe successo, se le cose fossero andate secondo gli auspici dei rivoluzionari e delle rivoluzionarie dei primi decenni di questo secolo; se i rapporti capitalistici di produzione fossero stati rovesciati anche nei paesi economicamente più sviluppati; se la democrazia consiliare avesse continuato a vivere e si fosse affermata la pluralità dei partiti e la libertà di organizzazione e di stampa; se la storia avesse dato il tempo ai/alle dirigenti dell'ottobre di fare un bilancio di esperienze ed errori? Queste domande, illegittime da un punto di vista strettamente storiografico, hanno invece un senso nella politica, che entro certi limiti è anche il terreno delle scelte, dei progetti, delle ipotesi, dei tentativi e in cui non tutto è predeterminato dalle condizioni obiettive. E ha un senso soprattutto per il futuro, poiché nulla esclude che ciò che non si è potuto fare in una fase della storia, possa essere fatto, in forma più o meno diversa, in un'altra.

Quel che sarebbe avvenuto, se le cose fossero andate come invece non sono andate, è che si sarebbero aperti spazi senza precedenti per la costituzione di un movimento femminista radicale, autonomo, organizzato e di massa, con o senza il consenso degli uomini.

Gli spazi della liberazione

È difficile valutare che cosa il marxismo può dare alle donne (ma, come vedremo, anche comprendere i suoi limiti effettivi), se sulle relazioni di genere si adotta il punto di vista del "pensiero della differenza". Nel testo che ho già citato e citerò ancora, *Progetto di una pedagogia della differenza sessuale*, Luisa Muraro dice: "La prima cosa secondo me è: è bene rendersi conto che la libertà delle donne non fa corpo con la libertà degli uomini. Vi porto un esempio, un grande esempio storico, che la democrazia è nata ad Atene nel V sec. a.C. in una società dove le donne erano sottoposte ad un pesante dominio sessista...

"Allora questo è un concetto secondo me fondamentale: bisogna rendersi conto che può costituirsi una grande civiltà maschile in totale assenza di libertà femminile, ma vale anche il viceversa. La differenza sessuale vuol dire, tra i suoi significati, anche indipendenza. Questo è a livello di teoria: la libertà delle donne va voluta, concepita, difesa, per se stessa, indipendentemente da quella degli altri bambini uomini immigrati maschi ecc... Il che non impedisce, se siete donne generose che hanno tempo e generosità spontanea, di dedicarsi anche alle battaglie delle libertà di altri, ma non con questo equivoco in cui siamo state formate nella sinistra che la libertà fa tutt'uno...

"Per esempio l'ultimo episodio vicino a noi di resistenza è stato quello della resistenza algerina: voi sapete che le donne si sono impegnate, ma le donne non hanno guadagnato la li-

bertà, l'hanno guadagnata gli uomini... Si possono portare altri esempi, la stessa lotta di resistenza dell'Italia: io ho in mento un libro, *La resistenza taciuta*, è una serie di testimonianze di partigiane, le quali dicono che mentre facevano la lotta erano più libere di quando l'Italia è stata libera, lo dicono tutte, erano più libere mentre facevano questa lotta; loro credevano che una lotta si sommasse con l'altra, che la loro fosse compresa in quella di tutta l'Italia, invece l'Italia si è liberata e le donne sono tornate indietro".

Questa astensione o indifferenza nei confronti della politica maschile è teorizzata anche altrove: "Richiesta dai suoi amici di impegnarsi nella difesa della pace, della libertà e della cultura minacciate dal fascismo avanzante, Virginia Woolf scrisse il libro (*Le tre ghinee*) quando ebbe chiaro che dalla sua interna ripugnanza per ogni forma di sopraffazione, dal suo sincero amore per la cultura non seguiva logicamente una risposta affermativa alle richieste che le venivano fatte. Perché tra queste richieste e il suo interno sentire non esisteva alcuna vera coincidenza" (5).

Quello che Luisa Muraro vuol dire (ed è condivisibile) è che se non c'è un soggetto femminile, se non c'è indipendenza, coscienza di genere ecc. le donne sono destinate a restare a mani vuote, quando solo partecipano alle battaglie maschili. Ciò che non dice è che in realtà si è rivelato fondamentale il contesto maschile in cui la soggettività femminile ha potuto formarsi ed agire. Sarebbe stato indifferente per la liberazione delle donne (uso *liberazione* nel senso ovvio di un processo in cui conquiste sociali, condizioni di esistenza, coscienza, senso di sé non sono separati né separabili) se a vincere fosse stato il nazifascismo? Per le donne algerine è stato indifferente che a vincere sia stata una direzione nazionalista sostanzialmente conservatrice sul piano sociale e ideologico? Se a vincere fosse stata la sinistra del movimento rivoluzionario, cosa non impossibile, le donne non avrebbero avuto ciò per cui adesso devono invece ancora combattere, non sarebbero cioè qualche passo più avanti?

Se è vero che storia degli uomini e storia delle donne non coincidono, è altrettanto vero che nella storia degli uomini si sono aperti e chiusi gli spazi per la liberazione delle donne. Proprio per la durata e il carattere dell'oppressione femminile e per le loro conseguenze, cioè la debolezza sociale e l'interiorizzazione profonda dell'ideologia patriarcale, l'aspirazione femminile alla libertà ha dovuto necessariamente appoggiarsi a soggetti maschili più forti, infilarsi nelle brecce aperte dai conflitti tra uomini, muoversi all'interno di margini la cui ampiezza è stata diversissima secondo i tempi, le strutture sociali, le classi, le forme politiche, le ideologie, le congiunture.

Questi margini sono stati in gran parte determinati dai mutamenti delle relazioni di potere nella storia. Si può ipotizzare, cioè, il modello astratto di una fase della preistoria in cui tutti gli uomini sono più o meno uguali tra loro e liberi; tutte le donne più o meno uguali tra loro e oppresse. Le trasformazioni nelle relazioni di potere hanno poi dato vita a società più complesse, in cui nella soddisfazione dei bisogni dei gruppi maschili più forti la differenza di genere ha giocato un ruolo minore delle differenze di casta, di classe o etniche, che ristrutturano e gerarchizzano i gruppi degli uomini e delle donne, originariamente costituiti ciascuno da eguali. Nella democrazia ateniese del V secolo già la libertà degli uomini è solo libertà di certi uomini, perché altri, gli schiavi, ne sono esclusi quanto e più delle donne della classe dominante.

Gli interessi dei gruppi maschili più forti, i conflitti aperti o latenti tra uomini, paradigmi e principi che affermano i bisogni di un soggetto maschile in qualche modo escluso dal potere, le caratteristiche di una cultura maschile hanno determinato l'ampiezza degli spazi che si sono aperti alla liberazione femminile.

È per questo, credo, che un progetto di liberazione delle donne deve necessariamente avere anche un'idea della società maschile da prediligere ed è per questo che la scelta di molte donne di militare nel movimento operaio è stata spesso, a suo modo, una scelta femminista.

Dovrebbe trattarsi di una società in cui prima di tutto siano garantite alle donne adeguate condizioni di esistenza come le quote nelle assunzioni, la possibilità di non dover scegliere tra maternità e lavoro, la contraccezione, l'aborto, un'istruzione che non discrimini le donne (anche con un obbligo di lunga durata e la gratuità per disattivare il potere dell'ideologia che predilige l'investimento sui figli piuttosto che sulle figlie), servizi sociali e tempi di lavoro adeguatamente ridotti ecc. In secondo luogo una società in grado di sollecitare e sostenere l'attivazione politica e l'esercizio del potere da parte delle donne.

In breve una società in cui non domini la legge del profitto e vi siano forme di democrazia diretta; a cui la miseria e l'isolamento non finiscano con l'imporre nuove forme di oppressione e privilegio, con una dimensione internazionale e in grado di legare paesi economicamente più sviluppati e paesi ex-coloniali in un rapporto di solidarietà e non di sfruttamento e dominazione.

Si tratta insomma del mondo che i rivoluzionari del secondo decennio di questo secolo avevano sperato e cominciato a costruire nell'attesa che la rivoluzione in Europa occidentale, che si supponeva imminente, aiutasse la giovane Unione Sovietica a liberarsi del peso dell'arretratezza economica, sociale e culturale che avrebbe altrimenti condizionato potentemente il suo futuro.

È legittimo, alla fine del XX secolo, nutrire ogni specie di dubbio sulle possibilità concrete di questo tipo di società maschile (ma che lo sarebbe assai meno di qualsiasi altra società, almeno conosciuta e certa) a breve, medio e lungo termine, a patto che lo si accompagni con poche congiunturali certezze.

Prima di tutto il proposito di "rifondazione comunista" implica necessariamente l'immagine di un'alternativa, di un'altra società profondamente diversa da quella crollata nell'89 e che però giustifichi l'attributo, peraltro oggi assai scomodo e che sarebbe puro masochismo politico accollarsi gratuitamente, senza avere cioè l'unica ragione seria per farlo, il legame con un'esperienza di cui si ritenga indispensabile preservare alcune parti essenziali.

In secondo luogo quel tipo di società maschile parzialmente bisessuata e la società bisessuata che dovrebbe seguire non potrebbero nascere che da aspirazioni e progetti *universalistici*, perché una teoria delle relazioni di potere mostrerebbe inequivocabilmente che le oppressioni del XX secolo dopo Cristo si sostengono reciprocamente e non è possibile metterne in discussione una, senza rimetterle in qualche modo in discussione tutte. Non è legata in fondo a questa constatazione l'interesse delle donne marxiste per il femminismo?

L'universalismo perduto

La critica all'universalismo come mistificazione della parte che pretende di essere il tutto, rappresentazione ideologica di un soggetto che ha interesse ad imporsi come rappresentazione per tutti e per tutte va ricondotta in termini politicamente utili.

Non c'è ormai da molto tempo manuale di filosofia da liceo o di psicoanalisi da corso universitario che non accomuni Marx, Nietzsche e Freud come autori della rottura del *cogito* cartesiano, "maestri del sospetto", critici dell'unità presunta e fittizia del soggetto che il primo spezza lungo le linee delle differenze di classe, il secondo nelle singole individualità, le quali sono a loro volta tagliate nelle fette o nei gusci delle topiche del terzo.

La moltiplicazione, frammentazione, decostruzione ecc. dei soggetti può continuare legittimamente all'infinito, così come quella delle esperienze capaci di autorappresentazione e delle forme di pensiero.

Sul pensiero incidono gli schemi che le culture si portano dietro talvolta per millenni; gli ambienti sociali diversi all'interno, negli interstizi e sulla groppa delle classi; l'appartenenza di genere, ma anche il modo diverso in cui è possibile vivere la sessualità; la storia personale di ciascuno e ciascuna, i traumi eventuali, il modo in cui si sono superate o meno le difficoltà di esistere, crescere e decadere; l'età, poiché è possibile dimostrare non solo la differenza di esperienze e bisogni degli anziani, ma anche l'esistenza di un pensiero senile, di una svolta nella vita in cui radicalmente muta il modo di vedere il mondo; i processi chimici già noti e ancora sconosciuti che avvengono nel nostro corpo e di un essere razionale e pacifico possono fare un pazzo furioso.

E quale argomento si può contrapporre all'immagine pirandelliana dell'uno-nessuno-centomila, a cui Gramsci attribuiva un positivo potere di demistificazione del mito dell'identità?

Dal numero infinito di bisogni, interessi, esperienze e relative proiezioni ideologiche e simbolizzazioni si possono trarre conclusioni di varia natura, in diversi saperi e con diversi obiettivi. Ma poiché vivere significa anche orientarsi nel mondo, bisogna scegliere il lume adatto a dar luce al tratto di strada che si intende percorrere.

Dal punto di vista antropologico universalismo e particolarismo sembrano riflettere la contraddizione tra la singolarità, l'irripetibilità di bisogni, moventi, punti di vista di ogni singolo individuo e l'attitudine della specie a stringere relazioni in reti sempre più vaste e complesse, che impone ovviamente mediazioni altrettanto complesse.

Anche il rapporto tra due è una mediazione, spesso carica di conflitti, espliciti o latenti, per la differenza dei bisogni e delle relazioni.

Sul terreno storico-politico, si può dire che ogni volta che una parzialità mascherata da universale è entrata in crisi, l'universalismo si è dissolto o è diventato impopolare, ma un'altra forma di universalismo ha dovuto prenderne il posto perché il mondo non sprofondasse nella più totale barbarie. Non a caso i particolarismi rinascono dal crollo e dalla prolungata crisi dell'impero sovietico, come è accaduto dopo la crisi e il crollo di altri imperi.

Per il marxismo la parzialità è sempre scontata, poiché ogni potere e ogni ideologia sono in qualche modo l'espressione degli interessi di una classe, di un gruppo sociale o meglio di un complesso di rapporti sociali e politici. Il marxismo è più attrezzato di altre teorie della politica a comprendere la parzialità dei bisogni e dei punti di vista maschili; contiene cioè al suo interno i dispositivi concettuali che potrebbero consentirgli di capire l'importanza di un soggetto politico femminile.

Esso tuttavia è stato contemporaneamente critica della mistificazione universalistica borghese e riproposizione di un altro universalismo, poiché della borghesia criticava non la scontata parzialità ma la capacità di essere ancora elemento progressivo della storia, come era stata invece nella fase in cui si suoi bisogni e le sue espressioni ideologiche erano stati utili e positivi per l'intera Europa occidentale. Quella operaia è a sua volta intesa come nuova parzialità dinamica, capace anch'essa di essere fattore di liberazione non solo per sé e non si può negare che lo sia stata, anche se il bilancio è finora troppo diverso dalle aspettative.

La vicenda del movimento operaio può anche essere letta come espressione dei limiti di parzialità dell'operaio occidentale e di sesso maschile, a cui la Coonzie accenna. Questi limiti non sono stati estranei all'emarginazione delle tendenze rivoluzionarie e radicali dei primi decenni del XX secolo, al prevalere al suo interno di culture e pratiche moderate, sostanzialmente subalterne alle classi dominanti.

Il proposito di ricostruire un movimento operaio antagonista non può sfuggire al duplice compito di comprendere e sottoporre a critica la loro logica ma anche di fare altrettanto con la parzialità che ne ha favorito l'affermazione e che è parzialità di bisogni, prima ancora che di rappresentazioni ideologiche. Il rapporto di scambio ineguale con i paesi colonizzati, il ruolo dei lavoratori immigrati e il permanere dell'oppressione delle donne sono ovviamente prodotti del capitalismo ma nei paesi imperialisti hanno potuto far leva su costanti psicologiche e bisogni immediati della parte maschile delle classi subalterne.

La questione non può essere affrontata dal solo punto di vista ideologico, né affidata alla convinzione e alla propaganda: essa non può porsi che nei termini di conflitto e liberazione non solo nei confronti del capitalismo ma anche del lavoratore bianco, occidentale. Il timore della guerra tra oppressi, che era alla base dell'ostilità dei marxisti nei confronti del femminismo, deve essere (necessariamente) ancora pensata come partecipazione di soggetti diversi ad un comune progetto di liberazione ma con la consapevolezza che *soggetto* è nozione politica e non puro dato sociale, biologico o etnico e che questo non può valere per la sola classe operaia.

Assimilazionismo marxista e femminismo assimilato

L'errore più evidente del movimento operaio nei confronti di oppressioni e differenze diverse da quelle di classe è stato spesso l'*assimilazionismo*; parlo naturalmente del movimento operaio della sua fase rivoluzionaria o radicale, alla quale non ho smesso di riferirmi. Altre fasi, altre tradizioni, altri marxismi ne hanno di ben più gravi; talvolta essi hanno semplicemente manifestato l'interesse di apparati a fare leva sui sentimenti più conservatori della classe operaia. In Unione Sovietica, per esempio, la lotta di Stalin contro l'oppressione di sinistra si colorò di forti tinte antisemite, perché ebrei erano i più significativi esponenti di quell'opposizione.

Le peggiori condizioni di lavoro

delle donne e degli immigrati indicano l'acquiescenza degli apparati sindacali all'esigenza di segmentazione della forza-lavoro, che si scarica ovviamente sui più deboli e meno capaci di pressioni, anche per la carente solidarietà dei lavoratori nei confronti degli stranieri e delle donne.

Nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale la politica del Pci, che pure fu caratterizzata da un forte impegno legislativo su bisogni e diritti delle donne, porta le stimmate del "compromesso storico", della prospettiva mitica di incontro con istituzioni e aspirazioni cattoliche a cui si devono in parte (l'altra parte è legata all'esempio dell'Urss staliniana) la lunga rimozione dei temi del divorzio, dell'aborto e della contraccezione; la condanna della libertà sessuale come "ribellismo sessuale" di matrice anarchica e piccolo-borghese; la censura senza possibilità di appello dell'omosessualità.

L'assimil*azionismo* ha riguardato — in fasi diverse dell'iniziativa e delle riflessioni di Marx, dei marxisti e dei movimenti operai — le nazionalità oppresse europee ed extraeuropee, gli ebrei, le donne; è legato a schemi lineari di filosofia della storia e alla parzialità delle esperienze del marxismo più radicale; è stato per molti aspetti corretto con più adeguate interpretazioni o aggiustamenti empirici. Resta tuttavia il fatto che la polemica intorno all'autonomia delle aggregazioni femminili al primo congresso di Rifondazione comunista ne ripropone, anche se gravemente usurata la sostanza.

Non bisogna tuttavia credere che l'ostinazione a non prendere atto dell'elementare realtà che nessun soggetto si libera per delega sia solo il prodotto di inconscio attaccamento maschile al privilegio, di miope ortodossia classista o del modo confuso in cui la questione dell'autonomia è stata riproposta.

Tutte queste cose possono aver avuto ciascuna il proprio ruolo, ma c'è anche un'altra questione: non è stato solo il marxismo ad essere sordo al genere; anche il genere femminile è stato troppo spesso muto e il soggetto politico che ha costruito ectoplasmatico, intermittente, non abbastanza autonomo perché della rivendicazione di autonomia risultasse evidente la legittimità o anche soltanto l'effettivo senso.

L'esigenza di interrogare il femminismo sulle questioni che riguardano la differenza di genere deve fare i conti con il problema che con questo nome si chiamano cose assai diverse tra loro.

Si può dire che il femminismo è l'aspirazione delle donne o almeno di molte donne alla giustizia (chiedete giustizia, suggeriva la Mozzoni) oppure alla libertà oppure all'uguaglianza. Questo femminismo spontaneo ha rivendicato, più o meno, sempre le stesse cose semplici, come semplici sono molte delle cose che le donne e gli uomini desiderano, anche se è spesso complicato ottenerle e per questa ragione anche dirle.

Le donne non vogliono essere escluse, recluse ed emarginate; non vogliono dipendere dagli uomini, essere considerate minori e bisognose di tutela; vogliono che la loro esistenza sia, come quella degli uomini, un arco di possibilità diverse; che ciò in cui sono differenti dagli uomini abbia uguale peso e valore di ciò in cui gli uomini sono differenti dalle donne...

Qualsiasi donna abbia un po' di dignità è femminista di fronte ad atteggiamenti misogini, come il non ebreo, perché ateo e marxista, Deutcher avvertiva l'esigenza impellente di tornare ebreo, se il suo interlocutore era antisemita.

Il femminismo, in un senso meno generico, è il movente all'agire e al pensare di donne nella cui storia personale ha prevalso la preoccupazione per il loro essere donne; esiste cioè una sensibilità specifica che non necessariamente hanno tutte le donne che pure razionalmente rifiutano l'oppressione, l'ingiustizia e la tutela, perché ciascuna può essere contemporaneamente più cose (lesbica, ebrea, comunista, nera ecc.) e l'identità non è l'astratta risultante oppure ciò che è più vero per autorità della natura o della certezza del corpo, ma quello che nella sua esistenza ha costituito più spesso occasione di relazioni, memoria, passioni.

Michael Kimmel riferisce un dialogo tra una donna bianca e una nera sulla questione del rapporto tra differenze di genere e di razza. Alla prima che sostiene la solidarietà tra donne al di là della differenza di colore, la seconda chiede che cosa veda ogni mattina nello specchio: Io vedo una donna, risponde la bianca. Questo è il problema, replica l'altra, io vedo una nera, per me la razza è visibile ogni giorno, perché è la causa del mio handicap in questa società (6). Per quella donna, quindi, era il colore non il genere la componente più significativa della sua identità.

Anche una scelta politica può diventare identità, quando ha dato senso ad un'intera vita, porta con sé la memoria di persecuzioni e di morti, ha costruito la maggior parte dei legami che uniscono una persona alle altre.

Ci sono stati femminismi sotto l'ala di tendenze ideologiche, movimenti, istituzioni maschili diversissimi tra loro. Per quanto possa apparire una contraddizione in termini, ne è esistita anche una sottospecie legata all'estrema destra tedesca, alla quale difficilmente si può negare di essere stata in qualche modo femminismo, almeno per quel che riguarda le polemiche e le rivendicazioni di un certo numero di intellettuali con ruoli dirigenti nel partito nazista.

Lydia Gottschewski, per esempio, responsabile della gioventù femminile hitleriana accusa il teorico razzista Hans F. K. Gunter di prendere in prestito dall'ebreo Weininger i suoi giudizi di valore sulle donne e Alfred Rosenberg di diffondere teorie inverosimili sull'uomo nordico solo creatore della coppia. Anna Hemersdorf, responsabile del gruppo femminile nazista di Berlino, afferma che se l'integrazione dei collettivi femminili nel partito significa la fine dell'autonomia e la sottomissione ai capi uomini, le donne più dinamiche se ne andranno; che è stupido ironizzare sulle donne che siedono in parlamento o ignorare le artiste come fa il dottor Goebbels, quando si rivolge ai creatori del teatro, del cinema, della musica delle arti plastiche.

Sophie Rogge-Börner si indirizza a Hitler rivendicando il diritto di critica proclamato dal Mei*n Kampf*, contesta il monopolio maschile del potere, rivendica una società bisessuata, diretta da un'*élite* bisessuata, perché una comunità di sangue germanico non può essere diretta unilateralmente dagli uomini. Del resto, l'antica comunità nordica — sostiene, appoggiandosi all'autorità dell'antropologia — divideva tra i due sessi i lavoro della terra, della pesca, dello scambio e le coppie potevano separarsi per decisione dell'uno o dell'altra senza ledere i loro rispettivi interessi. Nel suo isolamento il sesso dominante considera se stesso come il senso della vita e, a partire dalla sua volontà di potenza, crea il mito della sua infallibilità ed elezione.

È già esistito un femminismo differenzialista (e per alcuni aspetti il "pensiero della differenza" gli somiglia), che è stato l'ideologia di donne colte cattoliche o cristiano-sociali, in

un ambiente maschile che reagiva con insuperabile ostilità alle istanze emancipatrici ed egualitarie.

È esistito un femminismo marxista intelligente e coraggioso, che è troppo facile liquidare con il senno femminile dell'oggi come emancipazionista ed economicista, che in qualche caso almeno ha espresso non una minore coscienza di genere, ma un maggiore senso della storia e delle concrete occasioni di liberazione che essa offriva alle donne.

Ritengo personalmente immeritata la sorta subita da Clara Zetkin e Alessandra Kollontai, espulse dalla genealogia delle donne comuniste per abissali vuoti di memoria storica e conforme invece a giustizia la rivalutazione contenuta nella *Storia delle donne*. Già un tentativo di ridare ad Alessandra ciò che le spettava era stato fatto all'inizio degli anni Settanta dal femminismo radicale inglese; la cosa apparve bizzarra a Mariella Gramaglia che alcuni anni dopo scrisse l'introduzione alla raccolta di scritti della Kollontai, pubblicata dalla Savelli. Naturalmente gran parte delle critiche rivolte dalla Gramaglia alla rivoluzionaria russa erano condivisibili: gli errori di valutazione sulla famiglia, sulle relazioni di genere, sul ruolo delle donne; il linguaggio, gli stereotipi, le illusioni fanno del suo un femminismo assai diverso dal nostro.

L'ingiustizia consisteva nel misurarlo sul metro di ciò che le donne facevano e pensavano nella seconda metà degli anni Settanta; il tempo trascorso era assai lungo soprattutto in senso relativo, perché in questo secolo le donne hanno fatto, ottenuto e detto forse quanto mai prima nel corso dell'intera storia (7).

Argomenti e linguaggio, che erano ovviamente gli stessi degli uomini marxisti del suo tempo, non devono nascondere che a suo modo e con gli strumenti di cui disponeva Alessandra cercò proprio di coniugare marxismo e differenza: criticava (ma non respingeva, ovviamente) perché limitate le rivendicazioni delle donne dell'alta borghesia; faceva propria la rivendicazione delle "femministe di sinistra" (leggi: femministe radicali) di libertà sessuale delle donne, cercando di adattarla al pesante moralismo bolscevico, nemmeno egualitario, perché se è vero che Lenin scelse la monogamia per dare tutto se stesso alla rivoluzione e adeguarsi all'etica operaia, è anche vero che il suo fu celebrato dai contemporanei e dai posteri come atto eroico ed eccezionale, mentre l'astinenza e la monogamia continuarono ad essere virtù proprie e auspicabili per tutte le donne.

La vicenda dei femminismi all'ombra di istituzioni e movimenti maschili (diretti cioè da un'élite a forte prevalenza maschile) mostra che i bisogni delle donne hanno sempre dovuto mediare con credenze, interessi, linguaggi maschili e che sono stati soprattutto questi ultimi a differenziarli.

Questo vale tuttavia anche per il femminismo indipendente o radicale o come lo si vuol chiamare, che per le donne del movimento operaio è sempre stato il femminismo tout court: esso ha mimato con la separazione fisica un'autonomia che nella realtà è stata e resta solo parziale, perché per la liberazione della donna restano determinanti non solo i conflitti tra uomini ma appunto anche i pensieri maschili da cui si prendono in prestito categorie, schemi e paradigmi. Le prove dei limiti di autonomia del soggetto femminile sono numerose e di facile lettura.

È esistito, per esempio, un femminismo indipendente che si è fatto forti illusioni sul carattere risolutivo dell'astratta uguaglianza, perché la sua immagine dei bisogni femminili è stata condizionata dal legame ideologico col liberalismo, con un pensiero maschile che ha fornito l'idea di uguaglianza come assoluzione formale dalla superstizione della differenza.

Malgrado la loro minore sensibilità femminista, le donne socialiste, perché capaci di comprendere meglio l'importanza delle concrete condizioni di vita, sostenevano posizioni più utili, quando si battevano contro il lavoro notturno e per i congedi di maternità in cui il femminismo di allora vedeva il rischio della riproposizione dell'immagine della donna come persona da sottoporre a tutela. Ma non del tutto a torto, bisogna aggiungere, perché la sua attenzione alle relazioni di genere gli faceva cogliere il rischio reale contenuto in un certo modo di porre la questione dei diritti delle lavoratrici.

Per esempio, la giusta convinzione che le donne di tutte le classi, nazionalità e culture condividano condizioni di esistenza e relazioni simili con l'altro genere non è mai approdata stabilmente ad un'organizzazione politica la cui discriminante fossero le sole battaglie femminili o femministe. L'organizzazione di massa negli anni Venti raccolse in Germania milioni di donne, andò in pezzi prima ancora di cadere sotto la repressione nazista per le divisioni politiche interne e perché il nazismo non consentì a nessuna l'autonomia. Le donne che non si piegarono al nazismo furono costrette a scegliere tra la rinuncia alla politica e il ricongiungimento agli uomini nella resistenza.

I limiti entro cui è possibile pensare un soggetto femminile autonomo sono legati anche alle differenze tra donne. Noi rifiutiamo giustamente la formula "femminismo borghese", perché impropria e per le mistificazioni e gli equivoci a cui ha dato luogo. Non è possibile tuttavia contrapporre a quella formula l'immagine di differenze tra donne che semplicemente strutturino un mondo femminile sostanzialmente unitario, per il semplice motivo che essa non corrisponde a nulla di esistente o di possibile a breve e medio termine. Le differenze tra donne rompono anche la solidarietà al loro interno, riaccostando ogni gruppo al proprio maschile etnico, di classe, di classe o di cultura, mostrando come sia tutt'altro che scontata la tesi secondo la quale l'identità personale coincide con l'identità di genere.

Né è vero che le donne non hanno tratto alcun vantaggio dall'esistente maschile. Un'affermazione del genere, per la sua mancanza di rigore, è l'equivalente dell'affermazione che la classe operaia maschile dei paesi imperialisti non ha alcun interesse all'oppressione delle donne, delle minoranze etniche e dei paesi colonizzati.

Se la misura è un progetto politico di liberazione delle classi subalterne, allora sì, si può dire che sessismo, razzismo e dominazione imperialista sono contro gli interessi storici della classe operaia; ma bisogna contemporaneamente prendere atto che gli interessi immediati hanno finora avuto la meglio. Così, se il progetto è la liberazione, la rottura della solidarietà tra donne è contro i loro interessi di genere; ma bisogna contemporaneamente prendere atto che le donne delle classi dominanti e dei paesi imperialisti hanno tratto vantaggi personali dall'oppressione di altre donne.

È per questo che al femminismo indipendente o radicale o femminismo *tout court* bisogna avvicinarsi con avvedutezza culturale e politica, cioè con due tipi di sospetto: il primo, appunto, è sulla sua indipendenza, che non può essere presa alla lettera e impone di distinguere tra ciò che è

legato all'applicazione del modello della differenza di genere e ciò che invece deriva dai pensieri maschili di cui si serve; il secondo sull'omogeneità dei bisogni femminili, sul rapporto che esiste tra un'ideologia e l'ambiente sociale e culturale in cui nasce.

La carenza di sospetto rischia proprio in questa congiuntura teorica di avere effetti letali sul lodevole proposito di utilizzare il femminismo o sue parti o sue versioni come antidoto al carattere unilaterale del marxismo, come ingrediente necessario ad una teoria delle relazioni di potere.

La giusta aspirazione delle donne dei "Luoghi" di Rifondazione a coniugare marxismo e differenza di genere, se non è in grado di prendere le dovute distanze dai pensieri maschili con cui i femminismi parlano delle donne, può ridursi ad un paradosso, perché il "pensiero della differenza" è una differenza di genere già coniugata e bisogna quindi anche verificare i limiti delle possibilità di convivenza. In una certa misura il ricorso ad altri pensieri maschili è inevitabile poiché il marxismo, che guarda alla vicenda della specie dall'angolo di visuale delle differenze e dei conflitti di classe, non è in grado da solo di rendere ragione della differenza di genere. Tuttavia ciò non equivale a dire che ogni sommatoria è possibile o che la questione possa ridursi appunto a sommatoria: si tratta di una rimessa a fuoco complessiva, dotata però del minimo di coerenza interna necessaria ad orientarsi nel mondo e a fornire alcuni criteri del pensare e del fare.

Le origini e il senso della querelle

Avvicinarsi da marxiste alla discussione nel femminismo (così come bisognerebbe avvicinarsi da femministe alle discussioni interne al marxismo, se da qualche parte ve ne fossero) dovrebbe comportare prima di tutto uno sforzo di comprendere i problemi obiettivi che sono alla base dell'attuale lavoro di ridefinizione del femminismo e il rapporto tra questi problemi e i temi di cui così appassionatamente si discute, rapporto che appare in genere abbastanza incerto e fragile.

Il cuore della *querelle* è infatti, se non certo estraneo, almeno distante da ciò che siamo abituate a definire politica: "Ciò che a me, tuttavia, sembra realmente problematico — scrive Seyla Benhabib (8) — in questo momento più che la contemporanea *querelle des femmes* è la perdita da parte della teoria femminista di una seria critica sociale e politica. Il femminismo contemporaneo ha spostato la sua attenzione dall'analisi sociale all'analisi del discorso, dal potere stesso alle politiche della sua rappresentazione".

L'osservazione della Benhabib è vera nella sostanza e va spiegata, perché mostra una prima carenza di sospetto delle donne che in Rifondazione fanno riferimento al "pensiero della differenza".

La contemporanea *querelle* non solo nasce tutta all'interno della psicoanalisi, ma si svolge spesso su temi e in forme che hanno nella psicoanalisi la loro ragione di esistere e il loro senso. Questa invadenza e primazia dei temi psicoanalitici è anche uno dei segni del declino del lito del militante, che ha avuto ovviamente il suo equivalente femminile: il femminismo delle professoresse universitarie, così come a suo tempo il "marxismo dei professori universitari", non trova più un settore di donne capace di accogliere sollecitazioni e suggerimenti, restando tuttavia sullo specifico terreno della politica o ciò che trova è assai poco dal punto di vista del numero e dell'avvedutezza. La psicoanalisi deborda così su ogni piano, si infila in ogni poro del discorso e le sue affermazioni ricompaiono con un segno mutato nei luoghi della politica.

Voglio dare per ora un solo esempio delle deformazioni d'ottica dello psicanalismo imperante tra le donne della sinistra italiana. Un tema serio della discussione psicanalitica, quello del ruolo della madre preedipica, che è una delle poste in gioco della polemica contro il fallocentrismo della psicoanalisi, proiettato sul piano della politica si rovescia nel suo contrario, cioè in un tema conservatore o protofemminista.

Per la mediazione di una filosofia-ideologia, un dato della scienza dai contorni ancora incertissimi diventa addirittura fondamento di una nuova metafisica (9) con gli effetti ottici di potentissima lente di ingrandimento che sono l'ovvia conseguenza di un procedimento del genere. Nel simbolico della politica questo gioco d'effetti proietta, nei discorsi e nella pratica politica delle donne che si trovano sotto il suo raggio, una gigantesca e onnivora immagine di Madre, un'identificazione tra donna e madre, un'invasione di femminile-materno senza precedenti, almeno a sinistra e in luoghi di femminismo.

Non bisogna credere tuttavia che responsabili siano solo filosofe e politiche della differenza. Non si può condividere infatti quel che scrive Gabriella Buzzatti in *Psicoanalisi al femminile*, quando polemizza con "quelle teorie delle donne che, nell'urgenza strategica del presente, hanno trasformato le domande di Luce Irigaray in un insieme di regole, di precetti, di risposte rassicuranti". Questa trasformazione arbitraria è stata fatta dalla Irigaray stessa e in forme più paradossali, poiché tra vulva, utero e politica scompare talvolta anche la più insufficiente e discutibile delle mediazioni.

Le coordinate storiche del femminile

Un lavoro di ridefinizione del femminismo dovrebbe prima di tutto dare alle donne le coordinate della loro posizione storica, dal punto in cui il loro percorso di liberazione è arrivato. Le valutazioni sull'attuale stato dei rapporti tra i sessi, sulle conquiste e sul valore di ciò che si è finora ottenuto sono invece periferiche e questo impedisce che della loro diversità vengano chiarite le ragioni reali, che vi sia una discussione vera e propria su ciò che deve essere necessariamente il punto di partenza di ogni pretesa implicita o esplicita di nuovo inizio, cioè un serio bilancio.

Dietro l'attuale discussione, solo di rado visti e detti, si celano infatti i problemi di qualità parzialmente nuova che sono alla base di grande sforzo di ridefinizione del femminismo. Si tratta prima di tutto di problemi legati ad un mutamento dei rapporti di forza a vantaggio delle donne, verificatosi per la combinazione di fenomeni diversi, per trasformazioni strutturali e del costume, le une contemporaneamente causa ed effetto delle altre. La professionalizzazione del lavoro di riproduzione e di cura, lo sviluppo dei servizi legati alle cure e alla socializzazione, il *welfare* e la crescita del terziario sono stati da una parte la risposta ad una domanda che veniva dalla società (anche per la dinamica delle relazioni di genere) dall'altra un fattore di accelerazione e progressivo consolidamento di nuovi rapporti tra donne e uomini. Questi fenomeni si combinano con altri già noti e già detti, senza che mai tuttavia la rinnovata vocazione femminista della sinistra si sia preoccupata di guardarli nella

loro totalità per individuare lo spazio in cui si collocano le donne nei paesi a tardocapitalismo: la crescente scolarizzazione delle donne e la tendenza a fare del titolo di studio un sostitutivo della dote, che garantisce una maggiore autonomia dal legame coniugale e trova sbocchi in impieghi che consentono di conciliare con minore difficoltà maternità e lavoro; la diffusione dei contraccettivi ad iniziativa femminile anticipata e le leggi che, in maniera parziale e insoddisfacente, rendono comunque possibile l'aborto parziale e assistito; la riduzione dei tempi di gravidanza e allattamento, la trasformazione del lavoro domestico ecc. (10).

Il complesso dei cambiamenti avvenuti nel mondo occidentale soprattutto nella seconda metà di questo secolo, ha reso diversi e talvolta irriconoscibili i meccanismi della segregazione e della discriminazione, malgrado la sopravvivenza di aree molto vaste di *ancien régime* sessuale.

Dietro l'uguaglianza formale l'inuguaglianza si realizza, per esempio, con la dequalificazione delle carriere che si femminilizzano, i più bassi salari nei settori con forza lavoro tutta o quasi tutta femminile, le differenze di gerarchia all'interno delle medesime professioni, il ruolo delle donne nei lavori marginali e precari, l'intenzione delle distinzioni dove c'è l'equivalenza e la valutazione delle differenze reali con criteri di ineguaglianza.

Nell'area del mondo in cui il dibattito tra donne si concentra, il genere femminile ha contemporaneamente goduto i vantaggi e sperimentato i limiti dell'uguaglianza formale, del lavoro extradomestico, dei servizi sociali, dell'ingresso nello spazio pubblico. E ha potuto anche sperimentare che ciò che tocca agli uomini non è poi così invidiabile e non perché ci siano cose maschili non adatte alle donne (o, se ci sono, sono poche), ma perché molte delle cose di questo mondo non sono adatte né alle donne né agli uomini.

La pressione femminile per l'uguaglianza, la libertà sessuale, i ruoli di prestigio hanno modificato l'immagine della donna e le sue identità, secondo il meccanismo di nuove mediazioni maschili capaci di integrare i cambiamenti delle relazioni di genere e le rivendicazioni delle donne, mantenendo l'ordine sessuale. La vera donna del nostro tempo non è la m(isterica) di Lacan e Luce Irigaray ma la schizofrenica idealizzata da certi telefilm nel personaggio della poliziotta che di giorno salta come una cavalletta, impugnando con entrambe le mani la pistola d'ordinanza; di sera si tinge e si adorna con la stessa logica del travestito. Anzi è travestita due volte: la prima per guadagnarsi stima e pagnotta; la seconda, una decente erezione del suo compagno.

Questa improbabile soluzione, che traduce desideri ed esorcizza paure maschili, è comunque una domanda a cui nella vita reale le donne reali rispondono destreggiandosi tra uguaglianza e differenza, tra due possibili accezioni dell'una e dell'altra, in ultima analisi le più diffuse perché tra i privilegi del più forte c'è anche quello di dare il senso alle parole. Di questa schizofrenia, che è altra cosa dall'arco di diverse possibilità concesso all'uomo, nasce una parte consistente dell'inquietudine della donna emancipata.

La donna schiacciata dall'oppressione patriarcale sapeva (o credeva di sapere, il che è lo stesso) chi era e che cosa voleva: la donna emancipata può avere idee meno chiare in proposito, scoprire a quarant'anni di volere un figlio o una figlia che aveva creduto di non desiderare; soffrire per la tenacia di un'ambizione nascosta, della fredda passione del conoscere sacrificate al ruolo ineluttabile di madre, che può manifestarsi anche solo come tendenza coatta al prendersi cura.

Ce n'è abbastanza, credo, perché lo sforzo di ridefinizione del femminismo venga insidiato dalla nostalgia, dal mito di ciò che con il cambiamento si è perso. Di fronte alla società degli uomini, che è la società dell'oppressione di classe; di fronte alle incertezze sull'identità, idealizzare il femminile è facile, tanto più che si tratta di un femminile assai diverso da quello da cui le donne sono giustamente fuggite, che ha alle spalle proprio la spregiata emancipazione. Considerare la maternità un meraviglioso privilegio, idealizzare la natura benigna è possibile quando si hanno due, una o nessuna figlia o figlio, si usano contraccettivi, si usufruisce del diritto all'aborto legale e assistito, si dispone di cultura e autorità sufficienti per utilizzare al meglio il poco o il molto che le lotte femminili hanno conquistato.

I movimenti degli anni Settanta

I mutamenti nelle condizioni di vita e nell'ideologia non sono i soli moventi obiettivi del lavoro di revisione del femminismo; ve ne sono di più immediatamente politici e quindi più significativi. I movimenti femministi degli anni Settanta (soprattutto quello italiano) sono stati la prova su scala ridotta di ciò che potrebbe succedere in una società che per la sua natura di classe e per le sue forme politiche comportasse un esercizio del potere di massa, un'attivizzazione politica sistematica della grande maggioranza degli uomini e delle donne.

Quei movimenti sono infatti impensabili senza il '68, per sintetizzare in una data un complesso di fenomeni in qualche modo noti: esso è stato un fenomeno maschile, se si giudica secondo i soli criteri legittimi di giudizio, cioè il sesso-genere dei leaders e dei gruppi dirigenti, i ruoli effettivamente svolti dalle donne, i costumi e gli stereotipi più diffusi nei movimenti e nelle loro forme organizzative; contemporaneamente è stato il contesto, lo spazio storico che ha reso possibile l'emergere di un soggetto politico femminile di notevole forza materiale e simbolica. L'attivizzazione, la tendenza a mobilitarsi e ad organizzare le proprie rivendicazioni hanno prodotto movimenti composti nel loro nucleo centrale dalla parte femminile della radicalizzazione studentesca e operaia degli anni precedenti e aperto ai temi e alle suggestioni del femminismo indipendente.

Le loro dimensioni e la loro radicalità spiegano l'esigenza di identità positiva, che corrisponde al bisogno di definirsi rispetto all'altro proprio di un soggetto politico tendenzialmente autonomo. L'autonomia ancora relativa, ma comunque maggiore dei movimenti degli anni Settanta è derivata dall'azione dei meccanismi specifici che presiedono alla costituzione di un soggetto politico, che è appunto cosa molto diversa non solo dal dato sociale, biologico o etnico su cui si fonda ma anche dall'individuale coscienza di sé e richiede una serie di esperienze collettive di mobilitazione, discussione, capacità di agire e cambiare l'esistente.

In altri momenti della storia le donne hanno creato organizzazioni femminili assai ampie, ma con limitate o episodiche capacità di azione e mobilitazione oppure si sono mobilitate come persone, cittadine, lavoratrici, algerine o vietnamite ma in un'ottica o in forme non autonome. I movimenti degli anni Settanta hanno

combinato forse in misura maggiore dimensioni di massa e continuità delle mobilitazioni con la coscienza di essere soggetto politico differente rispetto ad altri presenti sulla scena politica europea e italiana, autorizzando in qualche modo una lettura post-factum di tipo differenzialista (ma la differenza di genere era già stata individuata come problema epistemologico, in forme tra loro diverse, da Juliet Mitchell, Kate Millet e Sheila Rowbotham alla fine del '60).

Il complesso di questioni a cui ho solo accennato, ma che un femminismo comunista dovrebbe invece adeguatamente mettere a fuoco, consente di vedere meglio i bisogni a cui la discussione si lega.

L'uguaglianza formale è praticamente cosa fatta, ma i limiti delle sue concretizzazioni impongono necessariamente una riflessione sulla differenza, perché non c'è uguaglianza astratta che possa diventare concreta se resta nascosta o misconosciuta la differenza; e perché in che cosa consista l'uguaglianza concreta può dirlo solo un soggetto autonomo, differente, che esiste, è concettualmente autorizzato ad esistere se la sua differenza si radica in qualcosa di obiettivo e riconoscibile che ne accomuni i singoli membri.

La cosa di cui si parla

I linguaggi maschili che dominano il "pensiero della differenza" prima di tutto limitano la comprensione stessa della natura dei problemi di cui si parla. Nella discussione in corso molte donne hanno criticato l'opposizione tra uguaglianza e differenza: Joan Scott, per esempio, ha fatto notare che l'antonimo adeguato di uguaglianza è inuguaglianza e non differenza, quello di differenza è identità non uguaglianza. È questa opposizione (non l'affermazione di differenza) a creare una coincidenza tra alcuni aspetti del differenzialismo e schemi e stereotipi che hanno le loro radici nel pensiero di destra.

Essi hanno avuto, è vero, diritto di cittadinanza anche in quella parte della sinistra che ha identificato la critica al capitalismo con la critica alla massificazione e all'appiattimento, riprendendo con tutt'altri moventi una critica alla società industriale del pensiero conservatore della fine del XIX secolo, il quale a sua volta si annoda al filo della critica all'égalité rivoluzionaria della cultura della Restaurazione. La verità che bisogna ristabilire non è lessicale, ma storica e cercherò di chiarire più oltre alcune cose a proposito dell'uguaglianza e della differenza.

Per ora, solo qualcosa per cogliere i termini reali del dibattito.

La polemica è davvero uguaglianza contro differenza?

È esistito un femminismo che si è fatto illusioni sul potere dell'uguaglianza astratta: è stato ovviamente il femminismo influenzato dall'ideologia liberale, espressione dei bisogni di donne per le quali l'uguaglianza aveva significati anche specifici, voleva dire cioè diritto uguale a disporre di beni, ad ereditare, a frequentare l'università ecc. mentre per le donne proletarie l'uguale diritto era soprattutto quello all'alienazione e allo sfruttamento. Da questo punto di vista le differenze di classe hanno avuto un ruolo determinante nella stessa rappresentazione dei bisogni di donne diverse. Le illusioni sull'astratta uguaglianza sopravvivono in aree marginali del femminismo occidentale e non cancellano comunque l'importanza che ha avuto averla conquistata, come dimostra la battaglia delle donne che ancora non ce l'hanno.

Il marxismo non è pensabile senza la Rivoluzione francese; il marxismo non avrebbe avuto ragione di esistere, se si fosse limitato a ripetere ciò che era stato già detto nell'89, di cui è stato invece soprattutto una critica.

È esistito un femminismo che ha inteso uguaglianza come uguale identità e che Lenin chiamava "georgesandismo": questo femminismo non solo è una specie rara ed estinta, ma a suo tempo ha avuto anche un ruolo di scandalo e provocazione non del tutto inutile per la battaglia delle donne; non avrebbe comunque senso combatterlo come il nemico o contrapporgli la differenza. Dal punto di vista dell'identità affermare la differenza è equivalente ad affermare l'uguaglianza: il punto di riferimento resta comunque l'uomo. Differenza — scrive Colette Guillaumin (11) — viene dal latino *fero*, che vuol dire portare; *di* vi aggiunge l'idea di dispersione e il nucleo del senso è l'allontanamento da un centro, l'allontanamento cioè da un punto di riferimento. Si potrebbe in astratto anche voler dire *X e Z sono differenti*, in realtà si pronuncia *X è differente da* Z, si mette cioè Z in posizione di referente. Se la lingua offre una possibilità di enunciazione ugualitaria, la gerarchia (che è la regola) si nasconde in quel *di*. Non esiste davvero l'alternativa Differente-Medesimo; l'uno e l'altro sono due facce della relazione di potere. Se la critica all'uguaglianza è critica contro l'uguaglianza astratta, allora il "pensiero della differenza" arriva con un secolo circa di ritardo rispetto ad una vecchia polemica tra donne socialiste e "femministe borghesi", ripresa tra l'altro agli inizi degli anni Venti da Ordine Nuovo; se è critica al "georgesandismo" è sparare con un cannone su una farfalla morta e per giunta incolpevole; se è un modo per prendere le distanze dall'uomo, questa possibilità non è garantita dalla sola sostituzione di uguale con differente; se è misconoscimento del valore storico dell'uguaglianza, allora è contiguità con il pensiero reazionario o conservatore.

Tutti questi equivoci hanno traversato la discussione sulla differenza di genere, rendendola spesso misteriosa e incredibile. Il suo nucleo originario (che non è invece né misterioso né incredibile) può essere rinvenuto nel dibattito interno al femminismo lacaniano, anche se, come ho già detto, le donne che ne sono state protagoniste rifiutano in genere di essere chiamate femministe. Recuperando questo nucleo è allora possibile vedere anche attraverso quali deformazioni ottiche e linguistiche ha potuto produrre affermazioni che nel linguaggio comune suonano talvolta stupefacenti.

Ma sarà utile per ora, nel definire la materia del contendere, non abbandonare il lessico e i temi della politica. Il femminismo tradizionale, o almeno quello che ha suggestionato la generazione di donne comuniste a cui appartengo, ha puntato in genere su un lavoro di decostruzione dell'identità femminile, sulla distruzione sistematica e in un certo senso pregiudiziale delle identità della donna costruite dagli uomini: ho già citato Kate Millet e la citerò forse ancora, perché mi sembra che il suo lavoro sia esemplare da questo punto di vista e consista nello smontare sistematicamente i congegni delle immagini femminili nella letteratura, nella psicoanalisi, nell'antropologia ecc. per mostrare come dietro c'è sempre lo stesso zampino, cioè l'interesse, la parzialità, il punto di vista

maschile.

Quest'opera di decostruzione non comporta affatto la svalorizzazione del femminile a vantaggio del maschile, ma la rimessa in discussione di entrambe le identità nessuna delle quali può essere rivendicata perché entrambe costruzioni della dominazione maschile e del pensiero patriarcale. Uomini e donne non diventano necessariamente simili o, se lo diventano, non è perché la donna diventi simile all'uomo, ma perché né la donna né l'uomo sono più simili a se stessi, come la tradizione li ha definiti e cristallizzati: rifiutando l'identità a cui è stata inchiodata la donna costringe l'uomo a ridefinirsi, perché quando cambia uno dei due termini della relazione cambia anche il senso e il valore dell'altro. Questa posizione contiene però il rischio di considerare il genere solo come un fenomeno storico culturale mentre giustamente critica le modalità storico-culturali del genere; e negare che esiste un'identità di genere vuol dire ignorare ciò che un genere sente e vuole e quali sono i suoi effettivi bisogni.

L'opinione di una differenza solo storico-culturale è inaccettabile per tendenze della psicoanalisi che vedono nelle differenze di sesso la struttura immediatamente sottostante le differenze di identità tra uomo e donna; ma è anche difficilmente conciliabile con lo sviluppo di numerosi decenni di studi psicanalitici e antropologici di qualsiasi scuola e tendenza. È possibile sostenerla, se si guarda alla vicenda della specie dall'angolo visuale della sola storia, che è tuttavia troppo limitato in ampiezza e profondità.

Tuttavia la tesi dell'irriducibile differenza non muta qualitativamente i termini della questione. Nello stesso femminismo lacaniano le tesi della Millet si ripropongono in forma più radicale e inaccettabile: per lei la critica del genere è critica dell'ideologia; della donna non si può dire ciò che è e i generi non possono essere definiti ora, potrebbero essere invece definiti, definibili in un'altra fase della storia: "Quali che siano le differenze reali tra i sessi è improbabile che riusciamo a conoscerle fino a quando i sessi saranno trattati diversamente, fino a quando non saranno considerati sullo stesso piano", scrive Kate Millet.

Per la Kristeva la donna deve negare e distruggere tutte le immagini di sé, negare, perché le immagini della donna sono tutte maschili: la sua convinzione si basa però sull'idea (che alla Millet appariva profondamente misogina) che la donna non può che negare perché non può rappresentarsi, parlare di sé non essendo all'interno del simbolico collocata allo stesso modo dell'uomo, ma come castrata. Per lei il femminismo dovrebbe mirare all'annientamento delle identità, in particolare dell'identità sessuale; la dicotomia uomo-donna come opposizione tra due identità deve essere considerata appartenente alla metafisica, non perché la donna sia uguale ma perché la sua alterità è solo negativa.

In questo contesto così specifico di discussione l'esigenza di affermare un'identità positiva della donna diventa per Luce Irigaray una battaglia femminista contro l'immagine della donna come castrata. I risultati della sua battaglia culturale sono discutibili nella loro parte migliore (quando cioè la Irigaray non si avventura nella politica, perché allora gli effetti sono disastrosi) perché anche per lei che li critica funzionano i meccanismi di una sia pur relativa ubbidienza alla legge del Padre (Lacan) e di disprezzo per la madre (il femminismo).

L'interpretazione che Gabriella Buzzatti dà, in *Psicoanalisi al femminile*, delle contraddizioni in cui Luce Irigaray si trova stretta mi sembra troppo benevola: "I temi, le figure, i luoghi della ricerca di Luce Irigaray mi sembrano, infatti, significativamente collocarsi in una tensione continua tra bisogno di incrinare, sconcertare, destrutturare una presunta identità femminile e tentazione di un gesto affermativo. È proprio questa tensione fra, che eccede la semplice fondazione di una verità femminile come la posizione della differenza sessuale in sé, che non è stata accolta né da quelle teorie ecc. ...".

La formula tensione fra è del tutto impropria, non descrive affatto il percorso intellettuale di Luce Irigaray che consiste piuttosto in un continuo girare su se stessa, ritornare nel luogo da cui era partita, ripetere ciò che nelle intenzioni voleva negare.

Insomma la cosa di cui si parla è l'identità di genere: ci si chiede (altre voci in modo assai diverso dalla Irigaray) in che cosa consiste la diversità dall'uomo, che cosa davvero vuole e comunica con i suoi atteggiamenti e le sue reazioni. La posizione della Millet viene ritenuta, dalla parte migliore di questa discussione, insufficiente; si pensa che bisogna andare oltre, che la questione della differenza non può continuare ad essere rimossa. La cosa, come vedremo, ha non poche e non secondarie implicazioni politiche.

Un problema epistemologico...

Una volta messo a fuoco un ordine di problemi e di interrogativi (e che veramente siano stati messi a fuoco non è certo) ha senso trasformarli immediatamente in paradigma politico?

Adottare un paradigma politico di differenza vuol dire anche rivendicarla come una nazionalità oppressa rivendica le proprie tradizioni, la propria lingua, la propria cultura; avere qualcosa di differente che si può contemporaneamente dire e rivendicare.

Se si pensa che la differenza di sesso-genere sia un terreno di ricerca del tutto aperto, qualcosa che è assai complesso definire e per cui si pone perfino il problema dei linguaggi con cui cominciare a farlo, allora la differenza è solo un'ipotesi di lavoro non un paradigma e "l'urgenza strategica del presente" di cui parla la Buzzatti può solo costringere ad affermazioni ambivalenti.

La differenza di pensiero tra uomo e donna, a cui le donne dei "Luoghi" di Rifondazione attribuiscono addirittura un ruolo di discriminante organizzativa, è un intrigante problema epistemologico: non è detto che sia traducibile in qualche schema o discorso della politica o può tradursi in schemi diversi, addirittura opposti.

Bisognerebbe prima di tutto chiedersi come mai è divenuta dotta querelle femminista un'idea che è contemporaneamente un decrepito luogo comune maschile; un'ovvietà poiché, essendo diverse condizioni di esistenza ed esperienze delle donne, sarà diverso anche il loro modo di pensare; una ferrea certezza mai abbandonata da alcune scienze che si impicciano dei fatti della nostra specie, ma anch'essa di vecchia data "... bisogna che la distinzione morfologica si esprima in differenze di sviluppo psichico — scriveva Freud nel 1924. L'anatomia è il destino, per fare una variazione su un mot di Napoleone".

La risposta, a cui ho già accennato, è prima di tutto che si sono date alcune condizioni materiali e ideologiche di maggiore forza della donna, quindi di minore timore di confrontarsi con la propria differenza e di

nuova esigenza di farlo; in secondo luogo che hanno acquistato nel corso del XX secolo un'importanza crescente due campi della conoscenza, antropologia e psicoanalisi, che il marxismo ha utilizzato poco e male e con le cui affermazioni è oggi indispensabile fare i conti.

La biologia infatti dice ancora troppo poco sul rapporto tra corpo e pensiero (si veda in proposito l'esperimento interessante ma sostanzialmente fallito della Sullerot); la storia parla di una differenza che è soprattutto oppressione, quindi non solo da superare e cancellare, ma anche superabile e cancellabile perché congiunturale rispetto ad una vicenda assai più lunga di quella che la storia è in grado di comprendere e descrivere. L'antropologia invece, mostrando come l'umanizzazione coincida con una netta differenziazione di compiti legata alla ricerca di cibo, consente di affermare la possibilità dello sviluppo di attitudini e capacità differenti, anche se non è possibile dire quali. Ma è soprattutto la psicoanalisi, che indica i nessi tra sesso e pensiero, a gettare le basi di una meno incerta affermazione di differenza. Dal punto di vista filosofico la questione è stata tradotta in un'estensione del sospetto sulla certezza del soggetto al soggetto maschile.

Tuttavia l'intrigante problema della differenza di pensiero tra donne e uomini non solo non è nemmeno in piccola parte risolto ma la sua stessa definizione e a sua volta un problema. Il suo spessore dipende dalla soluzione di nodi tutt'altro che sciolti come il rapporto tra identità di genere e identità personale e quello tra sesso e genere; la formulazione ha un senso all'interno di alcune ma non di altre tendenze della psicoanalisi.

Nulla esclude inoltre che la ricerca riconduca ai punti di partenza: l'ovvietà; l'interrogativo destinato a restare senza risposta; il punto di vista maschile, nella scienza e nel senso comune, da cui è impossibile estirpare i dati dell'oppressione e della parzialità.

Alcune ricerche di psicanaliste analizzano posizioni fantasmatiche e metafore più diffuse in un genere che nell'altro: questo tipo di indagine rende noto il già noto, cioè che le differenze di pensiero sono legate alle differenza di esperienze e condizioni di esistenza. Di queste esperienze e condizioni di esistenza l'oppressione costituisce una componente decisiva, per cui si ripropone in forma diversa la stessa immagine delle differenze che traspare dalla storia e solo la presunzione di certa psicoanalisi di esserne al di là e al di fuori può dar loro il senso di affermazioni sulla natura femminile.

Altri discorsi alludono a forme più radicali di differenza, meno legate al vissuto e più immediatamente al sesso, vera e propria categoria di pensiero, come il tempo e lo spazio. L'individuazione di questo tipo di differenza è resa praticamente impossibile dall'assenza di uno dei due termini del confronto, perché mentre esistono due diversi vissuti non esiste una cultura femminile separata e diversa da quella maschile: si può presumere che una presenza massiccia, critica e prolungata delle donne nei vari campi della cultura produrrebbe in ciascuno cambiamenti e svolte in grado di rendere in qualche modo leggibile la differenza.

Nel frattempo ciò che ancora non c'è può essere detto solo stabilendo nessi *meccanici* e *immaginari* con quel che c'è: alternativamente o contemporaneamente, il corpo della donna; l'inconscio dell'uomo; la proiezione nel pensiero di caratteristiche vere o presunte delle donne, che sono però le stesse che ne hanno limitato la possibilità di accesso al simbolico.

Il problema potrebbe non sussistere a lungo come tale, poiché le donne proprio come gli uomini non si pongono che i problemi che sono in grado di risolvere. Si possono fare ipotesi non incredibili e destinate prima o poi a porre fine agli interrogativi sulle differenze di pensiero tra i sessi.

Se il pensiero è maschile nel senso più radicale dell'affermazione e che gli dà poi lo spessore di problema epistemologico, se è cioè così significativamente legato alla morfologia e al ruolo sessuale così significativamente legato alla morfologia e al ruolo sessuale degli uomini e queste realtà hanno strutturato i linguaggi, allora, poiché le donne non hanno che linguaggi maschili, la questione potrebbe anche restare irrisolta. Oppure, se davvero il pensiero ha un così solido e immediato sostrato nel sesso e non è vero che pensa solo chi ha il pene, si può presumere che il cosiddetto pensiero maschile sia invece tributario di quello femminile, non solo per ciò che deve alla madre, ma per ciò che deve in genere alle donne, le quali pensano inevitabilmente da donne e in schemi di pensiero maschili (poiché per millenni sono stati gli uomini a fare cultura) hanno immesso suggerimenti, contributi, capacità proprie del loro sesso-genere, un po' come la cultura *savante* ha utilizzato innumerevoli apporti popolari, senza che per questo si possa dire che esista una vera e propria cultura popolare e distinguerla nettamente dall'altra. *Il pensiero sarebbe cioè uno, ma già bisessuato*: il maschile consisterebbe nell'averlo organizzato, strutturato e utilizzato a vantaggio degli uomini, così come le classi dominanti hanno usato pro domo loro le risorse intellettuali dell'intera umanità. La critica al maschile sarebbe allora solo critica dell'ideologia misogina e patriarcale, già esercitata da tutti i femminismi nelle loro varie forme, in modo particolare dal femminismo radicale dell'era pre-differenzialista.

Infine non è certissimo, mi pare di capire, che i nodi della differenza possano essere sciolti tutti positivamente per l'immagine della donna. Sono stata costretta a banalizzare questioni e dibattiti complessi, ma per questa stessa ragione li ho anche ridotti e semplificati. Quel che volevo dire è che una cosa così difficile perfino da definire non può produrre schemi o insieme di schemi della politica, meno ancora diventare discriminante organizzativa. Non si può dire tranquillamente "Il nostro pensiero è differente", quando le implicazioni di questa affermazione sono ancora tanto incerte e nella differenza invece certa c'è invece qualcosa di cui sarebbe meglio liberarsi e non rivendicare, l'oppressione.

Se anche la differenza dovesse mostrare di essere paradigma utile di un nuovo femminismo (cosa oggi improbabile, ma che non può essere esclusa in linea di principio) non si tratterebbe comunque del risultato della scoperta dell'esistenza di un pensiero differente: vorrebbe dire che in un'area del mondo si sono create le condizioni sociali, politiche e ideologiche dell'affermazione della differenza. Una risorsa cioè non esiste come risorsa finché non è possibile utilizzarla. I popoli dell'antichità conoscevano il petrolio ma non sapevano che cosa farsene; le donne hanno sempre conosciuto la differenza, ma solo in una certa fase del femminismo essa è divenuta una risorsa. Tuttavia con limiti legati prima di tutto (ma non solo) alle incertezze sulla natura delle cose cui si parla.

L'ipotesi di un pensiero differente può già essere utilizzata: è un argomento forte contro l'esclusione delle donne dal potere e dalla cultura, per-

ché si può dire che privandosi del contributo di attitudini anche e probabilmente differenti hanno sprecato e lasciate inutilizzate energie e risorse; segna i limiti delle capacità degli uomini di parlare delle donne, purché non se ne faccia un mito con un'ulteriore estensione indebita delle categorie della psicoanalisi, dal momento che essi sono evidentemente diversi in una ricerca sulla sessualità femminile e in una sulla distribuzione della forza lavoro; costituisce un terreno di ricerca riservato soprattutto alle donne (se c'è e per quel che c'è) può mettere alla prova la sua esistenza, la sua consistenza e la sua natura più agevolmente, sul tema cioè in cui più immediatamente si incontrano coscienza e interesse.

A voler andare oltre si rischia di varcare il confine tra scienza e magia, come avviene a mio avviso per certe micropratiche a cui viene affidata l'evocazione del pensiero differente.

... e i suoi problemi non risolti

Se dalla differenza come terreno di ricerca, problema, interrogazione si pretende di giungere immediatamente alla differenza come paradigma, insieme di schemi e affermazioni, è facile che si producano fenomeni come quelli che ho già detti (l'effetto ottico di ingrandimento o il girare su se stesse), ma anche altri che possono essere descritti con immagini non casuali, corrispondenti cioè ad altrettante tecniche di reperimento del femminile. Per esempio il gesto con cui si torce un oggetto che fa perno su un meccanismo a molla e ritorna perciò bruscamente alla posizione di partenza, appena lo si lascia; oppure con cui si scuote un setaccio per mandare via quello di cui ci si vuole sbarazzare (i discorsi misogini, il pensiero maschile), senza sapere però fino a quando bisogna scuotere, in quale momento la separazione può dirsi avvenuta, appunto perché non si conosce prima la natura, la forma, il colore ecc. di ciò che si cerca.

Tutte le volte infatti che si vuole affermare qualcosa sulle donne ci si trova prima di tutto di fronte ad un nodo indistricabile di *alterità originaria-opposizione-discorsi maschili*; in secondo luogo si compie un'operazione discutibile in sé, se non si resta nell'ambito della ricerca scientifica in cui le generalizzazioni sono funzionali e legittime. "Così — scrive Linda Alcoff (12) — il dilemma che si presenta attualmente alle teoriche del femminismo deriva proprio dal fatto che la nostra stessa autodefinizione si basa su un concetto (la *donna*) che dobbiamo decostruire e deessenzializzare in tutti i suoi aspetti. L'uomo ha detto che la donna può essere definita, descritta, catturata, compresa, spiegata e diagnosticata ad un livello di definizione sconosciuto per l'uomo, considerato un animale razionale dotato di libero arbitrio. Mentre il comportamento dell'uomo... è sottodeterminato, la natura femminile sovradetermina il comportamento delle donne, i limiti del loro impegno intellettuale, l'inevitabilità dei loro percorsi emozionali".

Il femminismo differenzialista — che è appunto quello che fa del problema epistemologico un paradigma della politica — ha detto finora la donna nei soli modi possibili: la donna è un insieme di caratteristiche selezionate tra quelle che tradizionalmente le sono state attribuite dall'uomo; la donna è il suo corpo, la sua funzione materna, la sua maggiore vicinanza alla natura; la donna è il maschile che le teoriche della differenza prediligono per formazione culturale e scelta ideologica. Ciascuno di questi modi di dire la donna contiene al proprio interno, più o meno esteso, un nucleo di verità o meglio di ovvietà, ma ciascuno in ultima analisi parla più dell'oppressione e degli uomini che dell'alterità femminile.

La donna è cuore contrapposto a cervello, è intuito contrapposto a logica, è pace contrapposta ad aggressività e guerra, è sentimento contrapposto a ragione, è pensiero aperto contrapposto a quello organico e strutturato ecc. Questo modo di dire la donna a cui sono state ovviamente rivolte le critiche che si rivolgono all'*essenzialismo*, si fonda sul presupposto non del tutto arbitrario che nelle immagini maschili delle donne vi siano tracce di vero e che per portare quel vero alla luce sia necessario scuotere il setaccio e lasciar cadere la sua svalorizzazione, la svalutazione, il disprezzo.

Esso risulta infatti soprattutto da una rivalutazione delle cose dette tradizionalmente sulle donne; da una presunta nuova luce gettate su quelle cose dalla critica femminista. L'operazione si rivela però ad uno sguardo più attento del tutto insufficiente, perché ciò che resta nel setaccio è ancora troppo maschile.

Restano infatti a volte una serie di buone virtù femminili ma si tratta di quelle che già gli uomini hanno largamente rivalutato, poiché esiste un'ideologia patriarcale disponibile a rivolgere sperticate lodi alle qualità che è più vantaggioso per gli uomini che le donne abbiano; a volte qualcosa che è obiettivamente impossibile rivalutare, come non è possibile rivalutare la povertà, per quanto si dica che è bella e santa e più agevolmente porta al regno dei cieli.

Nelle affermazioni dell'essenzialismo sulle donne non solo vengono riproposti alcuni dei discorsi e delle immagini maschili più insidiosi, ma anche rivendicate caratteristiche che possono essere in parte o del tutto il prodotto dell'oppressione.

L'essenzialismo può a giusta ragione sostenere che quale che sia l'origine della differenza esistono comunque valori degli oppressi/e migliori di quelli degli oppressori; che la minore aggressività, l'attitudine a prendersi cura, i limiti della volontà di potenza ecc. sono qualità di cui il mondo ha bisogno e che farebbero da antidoto all'ipertrofia di maschile che lo caratterizza.

La questione si pone, a mio avviso, in termini diversi. Si possono lasciare da parte le considerazioni su quanto queste affermazioni siano vere o false, ciò che conta è quanto sono utili alla donna, alla sua liberazione-libertà ecc.

L'utilità del femminismo è consistita non solo nel fare, pretendere, suggerire lotte su diritti e bisogni delle donne, ma anche (e direi soprattutto) nel tentare di disancorare la donna da identità obbligate legate al proprio sesso-genere, nel proporre altre possibilità e modi inediti di essere donne.

Quale senso ha proporre come identità le qualità di cui si è preteso dalle donne una produzione eccedente perché è bene che esse diano amore, si prendano cura, siano pacifiche e limitate? La donna dell'essenzialismo, se teniamo anche conto del prezzo che in politica si paga alle semplificazioni, rischia di essere talvolta un'edizione femminile dello zio Tom della famigerata capanna. Mi sembra evidente che questo femminismo è l'opposto di quello della Millet, perché tende alla valorizzazione dei tratti femminili, alla salvaguardia dell'identità di genere.

La donna può essere detta in un secondo modo, strettamente legato al primo, ma non sempre con gli stessi effetti sul piano delle immagini femminili. La donna è madre, vergine,

corpo, sesso, natura ecc.: per questo modo di dire la donna, ancora più che per l'altro, non si tratta ovviamente di interrogarsi su quanto sia più o meno vero; basta dire che questa è la donna per l'uomo, poiché la donna è anche-madre, anche-corpo, anche-sesso e la tradizione misogina e patriarcale consiste prima di tutto nel gioco di prestigio simbolico che fa scomparire quell'*anche*.

Non si tratta tuttavia solo di una questione di rappresentazione e di simboli: l'essere corpo-madre-sesso-natura della donna è contemporaneamente anche oppressione e alterità originaria, anch'essa assai meno evidente di quanto appaia, perché il suo senso e il suo valore restano storici e culturali.

La donna è corpo-madre-sesso-natura perché non ha (o ha potuto in misura assai minore dell'uomo) staccarsi dalla terra, prendere il volo, allontanarsi dalla propria immediatezza e naturalità a causa dell'oppressione. Ma anche a causa della propria alterità originaria, perché per la donna la liberazione passa anche per la liberazione dalla natura. Mi meraviglio profondamente che questa elementare realtà sia misconosciuta e il dirla sia stato inteso come denigrazione del femminile.

Che cosa fa la donna con la contraccezione e l'aborto, se non andare contro natura, rimettere in discussione le proprie caratteristiche naturali? Non a caso un interrogativo sulla legittimità dell'aborto, appunto come violenza alla natura, è stato posto dall'*ecofemminismo tedesco* sulla cui evoluzione so ben poco per l'insuperabile ostacolo della lingua, ma di cui già si parlava sei o sette anni fa.

Ora, evidentemente, né il differenzialismo in genere, né la sua versione franco-italiana dicono questo: anzi sarebbe assai facile contrapporre a questo tipo di critica un collage di citazioni il cui senso sia esattamente l'opposto. Ma l'immagine del meccanismo a molla che riporta l'oggetto dell'indagine nella sua posizione di partenza non è stata casuale: quando si rivendica una differenza femminile e si vuol evitare lo scoglio dell'essenzialismo, si finisce inevitabilmente sull'altro, quello dell'identificazione della donna con il suo corpo e il suo ruolo materno. Poiché non esistono una cultura, un linguaggio, una tradizione da rivendicare come nel caso delle nazionalità oppresse (o se esistono e nei limiti in cui si può dire che esistano, sono troppo mescolate all'oppressione) allora ciò che si rivendica è una potenzialità, una differenza di pensiero il cui segreto è racchiuso nel corpo, nella morfologia del sesso e/o nel rapporto con la madre.

Sul terreno della ricerca psicanalitica questi interrogativi sono già posti: in quale misura le differenze di morfologia possono tradursi in differenze di pensiero? in quale misura il rapporto differente con la madre può tradursi in differenze nell'immaginario e nel simbolico?

Ma se da questi interrogativi si cava fuori una cosmogonia, una metafisica, un paradigma politico, una rivendicazione allora ciò che resta è (detta in altre lingue) una potente rivalutazione del materno e della madre.

È del tutto non pertinente l'osservazione che mi è stata fatta da donne che lavorano nei "Luoghi" di Rifondazione, cioè che la madre di cui si parla è simbolica. Anche il danno all'immagine della donna che viene da questo suo perpetuo accostamento alla madre è simbolico. E del resto che cosa ha prodotto in Italia il differenzialismo, più attento ai rischi dell'essenzialismo che tuttavia non riesce lo stesso ad evitare, se non un perpetuo parlare di madre, usare metafore materne, celebrare la maternità, insistere sul ruolo riproduttivo della donna fino al capogiro e pagando uno dei maggiori debiti alla cultura *cattolica* che la sinistra italiana abbia mai pagato?

C'è infine un terzo modo di dire la donna: la donna è ciò che della cultura e della politica maschile si ritiene femminile. Dal momento che la scelta non può essere determinata da un'affermazione delle caratteristiche femminili, appunto per le difficoltà e i limiti del dire di che cosa con precisione si tratti, è determinata allora da una scelta tra i maschili possibili, che è ovviamente legittima (anzi inevitabile) purché non la si presenti come scelta di femminile.

I miti antiautoritari degli anni Settanta indussero a pensare al femminile come negazione dell'autorità, di ciò che è predeterminato e strutturato; l'ecologismo ha un suo versante femminile, che rivaluta la donna come natura con danno per la donna e senza vantaggio per la natura; il pacifismo strategico, sottoprodotto delle mobilitazioni contro il riarmo, spinge contemporaneamente all'identificazione più ovvia ma non altrettanto vera, quella tra la donna e la pace; la critica al razionalismo della tradizione antiilluminista rivendica l'intuito, il sentimento, il non detto e il non dicibile della donna; l'influenza sulla cultura francese del post-strutturalismo e del secondo Heidegger parla di un pensiero femminile aperto, critica come maschile l'organico e il sistematico, richiamandosi alla morfologia dei sessi dell'una e dell'altro.

La crisi della Storia e del Soggetto

I limiti del differenzialismo sono i limiti dei linguaggi maschili che questo femminismo parla. Per quanto si tratti di linguaggi diversi e talvolta non conciliabili, essi hanno una caratteristica comune: tagliano dalla differenza di genere la soggettività come progetto, perché ignorano il terreno sul quale può vivere, quello della storia. Oppure (ma gli effetti sono simili) svalutano la specificità della storia, poiché non riescono ad immettervi la dimensione dei progetti.

Questa mutilazione la opera ogni forma di biologismo, di sostanziale riduzione dell'identità alla biologia e biologismo è quello, per esempio di Adrienne Rich e Luce Irigaray, anche se quest'ultimo ne è una versione più sofisticata e potrebbe essere contestato per quel che le riguarda il termine stesso.

La psicoanalisi freudiana è stata tradizionalmente accusata di sottovalutare la storia; Lacan da parte sua si è espresso comunque in maniera assai chiara in *Encore*: "questa cosa che io detesto per le migliori ragioni, cioè la Storia" (13). Una critica di Jung a Freud, che si può ritenere non priva di fondamento, senza per questo esprimere alcuna forma di adesione alla psicoanalisi junghiana, è che l'uomo freudiano è un uomo senza progetto.

Ma più che alla psicoanalisi freudiana, la versione franco-italiana del differenzialismo paga il suo prezzo ad una svolta avvenuta alla metà degli anni Sessanta nella cultura francese, ma che poi ha interessato l'intera cultura europea, con la rinascita della filosofia di Nietzsche, l'affermarsi della metodologia strutturalista, il recupero dei temi e del linguaggio di Heidegger (soprattutto della seconda parte del suo lavoro filosofico), il post-strutturalismo. Nella stessa opera di Lacan sono evidenti influenze strutturaliste e heideggeriane, alla cui luce è letta e riscritta la psicoanalisi freudiana.

Le contraddizioni del differenzialismo affermativo non possono essere colte se non all'interno di questi punti di riferimento e dei limiti che essi impongono al bisogno di ridefinizione del femminismo. La vera e propria visione del mondo che deriva dalla combinazione di tali riferimenti ha completamente scompaginato numerose categorie che fanno parte dell'apparato concettuale marxista: la soggettività, la coscienza, la progettualità, la libertà, la possibilità di una filosofia della storia ecc.

Essa sottolinea prima di tutto i rigidi limiti storico-linguistici entro i quali l'uomo si trova (la donna è aggiunta o sottratta poi dal femminismo lacaniano) e che sfuggono al suo controllo, criticando le nozioni di soggetto e coscienza e ipotizzando un contesto in cui l'individuo è rigidamente determinato nelle sue possibilità di dire e di fare. In secondo luogo l'unità del soggetto pensante della tradizione razionalistica non solo si divide secondo le linee delle differenze di classe, di genere, di culture ma semplicemente si spappola come illusione o perché al suo posto c'è un ça *parle*, un inconscio parlante che il soggetto non intende (Lacan) oppure perché soggetto, coscienza sono risultanti di determinazioni diverse prive di un centro unitario, anzi pura costruzione del discorso umanistico.

Questo non vale solo per gli individui, ovviamente: diventa infatti impossibile anche una filosofia della storia al cui interno ipotizzare un progetto che in qualche modo vi si leghi perché la storia è a sua volta la risultante di un complesso di forze, di relazioni, di elementi che si sovrappongono e si intersecano, combinandosi di volta in volta in modo diverso e rendendo perciò impossibile prevedere la direzione in cui le cose vanno.

In questo modo di vedere il mondo in cui è evidente l'influenza della realtà sociale dei paesi a tardocapitalismo e la crisi contemporanea della borghesia e del movimento operaio, che non è cominciata oggi, c'è spazio soprattutto per la negazione (la negazione del soggetto, della coscienza, del mito della storia ecc.), per la decostruzione delle identità, per la pluralità, per le differenze. E si apre anche uno spazio teorico più largo per la crisi del soggetto maschile e della sua pretesa universalità, per l'esistenza di altri e di altre.

Tuttavia quando si passa dalla negazione all'affermazione, vengono meno per ovvi motivi gli strumenti per affermare all'interno di questi punti di riferimento il differenzialismo negativo è almeno coerente.

I linguaggi maschili che influenzano il differenzialismo mostrano i loro limiti più per assenza che per presenza, nel senso che esso non si limita a fare eco a Heidegger, a Lacan o a Derrida ma ne raccoglie temi e stimoli, li utilizza per una riflessione sulla differenza in genere. Ma proprio perché si muove all'interno di queste coordinate di pensiero al momento delle affermazioni non sa più dove diavolo collocarle.

In breve un esistente maschile in crisi non può restituirci che una cultura della crisi in cui si sono ristretti i margini per rappresentare ciò che il femminismo dovrebbe rappresentare — soggettività, coscienza, progetto, libertà ecc. — che per gli uomini è stato a suo tempo formulato in altri contesti storico-culturali.

Sulla discussione nel femminismo pesa anche un'altra ipoteca che è qualcosa di più della sola crisi del marxismo: i fatti di questi sgoccioli di secolo sembrano non solo confermare l'imprevedibilità della storia, le sue bizzarrie e l'impossibilità di ipotizzarne una direzione unilaterale ma rendono anche difficile pensare nei termini dell'andare avanti, dell'andare oltre, perché i limiti dello sviluppo, le catastrofi ambientali, un accerchiamento delle città da parte delle campagne così diverso da quello teorizzato dal vecchio terzomondismo, mettono in crisi ogni generica idea di progresso (con tutte le ambiguità contenute nel termine) ma soprattutto rendono più difficile elaborare dal confronto con la realtà schemi di pensiero dinamici, in grado di rappresentare i processi di liberazione e un divenire diverso e da quello ciclico e da quello per cui ciò che si può diventare è già tutto inscritto in ciò che si è.

In Luce Irigaray inoltre (il che vuol dire quasi automaticamente però anche nel "pensiero della differenza" italiano), soprattutto nel suo lavoro degli anni Ottanta, alla cultura della crisi e alla congiuntura teorica di fine secolo si somma il clima ideologico della Francia delusa da Mitterrand e in cui più avanzato è il lavoro di ricostruzione di una nuova cultura di destra. I temi filosofici e psicanalitici del post-strutturalismo vengono così letti in sintonia con la polemica contro l'*égalité* della Rivoluzione francese che di questa cultura è uno dei temi dominanti.

Infine è solo la preferenza accordata ad alcuni linguaggi maschili piuttosto che ad altri a consentire la valorizzazione della donna sentimentale, amorosa, intuitiva ecc. in polemica con ciò che è logico, razionale, scientifico ecc. ritenuto invece maschile, proprio dell'uomo, preferenza che non è di tutto il differenzialismo ma che conferma la difficoltà a dire ciò che è proprio della donna poiché sempre si finisce col dire, se si cerca di andare oltre il ruolo sessuale e scavalcare l'oppressione, ciò che è proprio di uno dei pensieri maschili possibili.

Anche per questo aspetto c'è un'attitudine quasi masochista a svalorizzare ciò che ha reso meno difficile il tratto di liberazione finora percorso. Non si tratta, l'ho già detto, di restare ferme all'*égalité* giacobina e di ridestare vecchi miti positivisti.

La questione è un'altra: l'uomo ha ben mangiato e ora getta nella spazzatura i resti dell'abbuffata, le lische e le bucce di ciò di cui si è proficuamente o malamente servito, la donna ha ancora bisogno di usare per sé cose impopolari nella maggioranza degli uomini. Non per ripercorrere lo stesso cammino, cominciando magari a darsi delle divinità femminili, poiché non sarebbe possibile né utile. Si tratta invece di aver chiaro che, dal momento che di linguaggi maschili è indispensabile servirsi, è necessario operare una selezione con i criteri dei bisogni e delle aspettative delle donne e della funzionalità alla costruzione di un soggetto politico differente. Il che vuol dire anche non dimenticare che il soggetto di un processo di liberazione può riprendere schemi, miti, paradigmi, bandiere di un altro, ma può riprendere quelli della sua ascesa e dei suoi momenti di radicalità non quelli della sua crisi e del suo declino.

Il *post* è degli uomini, non delle donne.

La differenza come paradigma politico

Un'altra questione ancora: è assurdo, improponibile per il femminismo utilizzare un paradigma politico di differenza? Evidentemente, no. Se si restituisce a ciascun termine il senso adeguato, si può dire che *ogni movimento o processo di liberazione ha sempre camminato sulle gambe dell'uguaglianza e della differenza.* Alcuni di essi hanno accentuato fortemente l'aspetto della differenza per

ragioni legate alla situazione storica e a loro specifici bisogni. I paradigmi politici non nascono però a tavolino; la loro esistenza e utilità sono legate al contesto, agli stereotipi cristallizzati nell'ambiente a cui si rivolgono, alla forza di chi li propone, alla capacità di evocare senza spiegare, di costituire cioè un messaggio semplice.

Ciò che mostra oggi una certa forza di attrazione in Rifondazione non sono le tesi di Luce Irigaray, nella loro sostanza sconosciute a molte delle donne che ritengono di aver contratto nei suoi confronti il debito di riconoscenza che si contrae con chi ci aiuta a capire, apre una strada, comincia un'impresa nella quale ci si riconosce. La forza di attrazione è nel nome *differenza* con il quale si ribadisce, in un'ambiente a maggioranza e dominanza maschile, ciò che il femminismo indipendente ha sempre detto e cioè che la battaglia femminista ha bisogno di un soggetto politico autonomo, differente dagli altri soggetti politici.

La domanda che bisognerebbe porsi è quella sulle condizioni capaci di autorizzare un paradigma di differenza, rivolto all'intera società, prima di tutto alla sua componente femminile. Un soggetto femminile forte, in grado di dare il senso alla differenza e *non di subirlo* rappresenterebbe la condizione principale e più certa. È stata la borghesia del XVII e XVIII secolo (e la piccola borghesia rivoluzionaria dell'89) a dare un senso all'uguaglianza che è sempre stata una delle rappresentazioni delle relazioni interne alla specie, che già esisteva in forme primitive di proprietà, nel regno dei cieli, nelle aspirazioni delle classi subalterne e nelle eresie popolari.

In alcune, circoscritte zone culturali, sociali e politiche delle società a capitalismo senile del paradigma della differenza si intravedono le ragioni storico-ideologiche, che sono poi le stesse che ne spiegano l'affermazione all'interno del femminismo: le donne cominciano a godere del prestigio che viene loro da trent'anni di rinascita femminista e soprattutto dal prestigio che deriva alle opposizioni dalla critica dell'esistente e dal fatto di non dover rendere conto della gestione del potere, in questo caso di migliaia di anni (nella migliore delle ipotesi antropologiche) di gestione del potere patriarcale. La crisi generalizzata dell'esistente maschile, in tutte le sue espressioni, crea le condizioni di un'utopia salvifica femminista o per meglio dire l'illusione ottica dell'attualità di questa utopia, perché l'esistente maschile non è tutto in crisi nella stessa misura e perché non esiste comunque un soggetto femminile davvero in grado di porsi come alternativa.

Sono soprattutto in crisi i movimenti, le organizzazioni, i miti di liberazione degli uomini oppressi mentre la crisi dell'altra parte non produce un vuoto uguale e accelera o determina fenomeni strutturali e ideologici destinati a produrre l'arretramento della condizione femminile e della coscienza di genere delle donne.

Uno dei temi troppo poco presenti nell'attuale dibattito riguarda le forme di una possibile restaurazione dell'ordine sessuale. Ad ogni fase di avanzata delle donne, ad ogni tentativo di ridefinire a proprio favore i rapporti di forza, ha corrisposto una reazione maschile, un tentativo più o meno riuscito di restaurare l'*ancien régime* delle relazioni di genere.

Un altro problema o insieme di problemi che si pone all'attuale lavoro di ridefinizione del femminismo è perciò il seguente: questa reazione c'è o non c'è ancora? quali forme assume o assumerà? di quali ideologie o paradigmi si serve o si servirà? di quali armi politiche e culturali i femminismi dovranno dotarsi per non essere colti di sorpresa o dare involontari consensi alle sue forme più insidiose?

Ora, poiché non esiste il Piano del Capitale non esiste il Piano del Fallo, bisogna presumere che questa reazione sia o sarà la risultante degli interessi, dell'iniziativa e delle reazioni inconsce di soggetti maschili diversi.

Un ruolo decisivo avranno ovviamente, anzi hanno perché la reazione è già in atto, i gruppi maschili più forti, dei capitalisti o padroni o borghesi, come noi comuniste chiamiamo una certa qualità di uomini. La crisi del welfare, il venir meno di molte delle garanzie di occupati e occupate, l'aumento della concorrenza interna alla forza-lavoro già colpiscono le posizioni conquistate dalle donne, riducendo il loro grado di autonomia dal legame coniugale, ampliando l'area del lavoro precario femminile e dei part-time, creando fenomeni di femminilizzazione della povertà.

Ma la più importante posta in gioco del rapporto tra i sessi sarà nel prossimo futuro il livello di coscienza di genere delle donne, che è a sua volta legato alla forza e alla natura delle pressioni della società nel suo complesso. Si può dire che le donne si troveranno in futuro in misura maggiore di fronte alla *perversione dell'uguaglianza*, cioè discriminate sul lavoro non immediatamente perché donne ma perché non abbastanza capaci di essere uguali. Si deve però anche comprendere che questa discriminazione non sarebbe possibile, se non continuasse a vivere e ben più consolidata la *perversione della differenza*: la tradizione che scarica sulle donne il lavoro domestico, i compiti familiari di cura e assistenza; l'immagine maschile della donna madre e guardiana dello spazio privato e tutto il resto già detto, già noto e già dimenticato. Se le donne non avessero cominciato a dubitare di questa tradizione e di questa immagine, se non avessero aspirato all'uguaglianza e ad avere ciò che avevano gli uomini non si sarebbe nemmeno creata un'adeguata pressione delle lavoratrici sui luoghi di lavoro perché l'uguaglianza astratta diventasse concreta, per i congedi di maternità, contro l'imposizione del lavoro notturno o di mansioni per una donna ancora più pesanti di quanto già lo siano per un uomo.

Un ruolo decisivo avranno i gruppi maschili che operano le mediazioni politiche e consentono a capitalisti o padroni o borghesi di continuare a prendersi cura dei propri affari nel migliore dei modi possibili.

L'ideologia della restaurazione dell'*ancien régime* sessuale dipende infatti anche dal personale politico che gestirà gli affari padronali, dalla forza dei partiti di destra e di sinistra, dal ruolo politico che avranno istituzioni conservatrici come la Chiesa cattolica.

Potrei sbagliarmi, poiché sarà decisivo il ruolo di variabili che oggi non è possibile prevedere, ma è improbabile che nel prossimo futuro si creino in questo senso condizioni più favorevoli al paradigma della differenza e che le pressioni molteplici per un ritorno all'*ancien régime* sessuale potranno essere affrontate con un'ideologia che soprattutto nel senso comune (ma non solo in quello) lascia tanto spazio all'immagine tradizionale della donna che altri femminismi hanno combattuto e decostruito.

Tra le variabili impreviste potrebbe esservi quella di fatti capaci per contagio di riproporre alle donne la differenza come rivendicazione, per esempio nuove mobilitazioni dei paesi dipendenti, degli immigrati e

delle minoranze etniche che accentuino questo aspetto delle lotte per la loro liberazione.

Ma quest'accentuazione simbolica non potrebbe avere alle spalle che precise ragioni materiali, per esempio, una definitiva sostituzione della logica del sandinismo con quella dell'integralismo islamico nelle battaglie antimperialiste e/o un'americanizzazione dei conflitti, un contesto storico in cui possono svolgersi battaglie di differenza di grande valore politico, come per esempio quella del movimento nero statunitense, che tuttavia hanno assunto quella forma anche per l'assenza di un movimento operaio adeguatamente radicale ed autonomo. In questo caso vorrebbe dire che la crisi europea è divenuta coma profondo e le nozze tra marxismo e differenza di genere non possono essere celebrate per indisponibilità dello sposo.

Bisogna aggiungere, a non volersi nascondere nulla, che anche questa immagine di un contesto europeo americanizzato potrebbe essere ottimistica: la storia delle differenze etniche è profondamente diversa nei due continenti e quella europea contiene un potenziale di barbarie maggiore, legata ad una vicenda in cui è più difficile distinguere tra il nazionalismo legittimo degli oppressi e quello illegittimo degli oppressori.

Le donne comuniste potranno affrontare la questione della differenza di genere solo ad alcune condizioni:

a) se ciascuna delle articolazioni che lo costituiscono è rimessa al proprio posto: un problema epistemologico non è automaticamente un problema politico; un terreno di ricerca è altra cosa da un paradigma; temi e linguaggi della psicoanalisi non possono essere meccanicamente tradotti in temi e linguaggi della politica ecc.;

b) se i linguaggi con cui si è costruito il femminismo differenzialista vengono sottoposti a critica e viene sciolto il composto in cui si combinano con un'esigenza femminile autentica costringendola a dirsi in forme inadeguate;

c) se è in qualche modo chiara l'ampiezza e la complessità della discussione internazionale nel femminismo, che non è solo lontanissima da conclusioni plausibili, ma continuamente si contraddice, torna sui propri passi, nega ciò che ha già detto e conquista solo con grande fatica qualche palmo di terreno;

d) se si riconosce nella sua specificità la vera natura del problema che resta quello del femminismo tradizionale, cioè la costruzione di un soggetto politico differente, ma in cui l'attuale discussione ha colto un vuoto, un buco, un non detto. Tra una condizione di esistenza, una differenza di corpo e di classe o di colore e una soggettività politica c'è di mezzo il ponte indispensabile dell'identità, che però ha poco a che fare con l'essere madre o vergine della donna; con il suo essere pacifica o conflittuale; con l'avere il senso del limite o non averne affatto.

Il nodo dell'identità femminile non è affatto sciolto, ma altre donne hanno provato ad affrontarlo con linguaggi maschili diversi da quelli del post-strutturalismo e dell'essenzialismo o dell'impossibile combinazione tra i due che è talvolta il "pensiero della differenza".

Semiverità, stereotipi, metonimie rovesciate a proposito delle donne

Su quanto sia difficile dire qualcosa sulle donne che contemporaneamente plausibile, non sia un'idealizzazione dell'oppressione e una ripetizione di stereotipi misogini di cui non si sa come liberarsi, si potrebbero fare un grandissimo numero di esempi.

Voglio farne però solo un paio e di forti, lasciando perdere la sovrabbondante produzione di banalità degli ultimi anni. In *Questo sesso che non è un sesso* Luce Irigaray spiega che caratteristica del pensiero della donna è di essere appunto infinito, aperto, non sistematico ecc. L'affermazione è ottenuta con il movimento del setaccio: uno stereotipo misogino, "la donna è contraddittoria", viene liberato della svalorizzazione e del disprezzo e recuperata nel suo valore autentico, positivo. Se la Irigaray si fosse limitata a mutare segno ad una delle più logore calunnie maschili sulle donne, l'esempio non potrebbe essere detto forte: la sua forza deriva invece dall'autorità del discorso psicanalitico e dal legame stabilito tra morfologia del sesso e pensiero.

La cosa non deve apparire particolarmente scandalosa, perché propria della psicoanalisi freudiana non "deviazionista", del ritorno a Freud auspicato e realizzato da Lacan.

Per uno spostamento dalla vulva, in modo particolare le sue labbra divise e in contatto tra loro e in sintonia col piacere sessuale femminile che è piacere diffuso, il pensiero della donna viene immaginato come pensiero aperto e senza centro: "Lei è indefinitamente altra da se stessa. Di qui certamente viene che la si dica bizzarra, incomprensibile, agitata, capricciosa... Per non evocare il suo linguaggio, in cui 'lei' parte in tutti i sensi senza che 'lui' vi rintracci la coerenza d'alcun senso. Parole contraddittorie, un po' folli per la logica della ragione, inudibili per chi le ascolta con degli schemi già fatti, un codice tutto pronto... Inutile quindi intrappolare le donne nell'esatta definizione di ciò che vogliono dire, di farle ripeter(si) perché sia chiaro, loro sono già altrove rispetto il macchinario discorsivo nel quale pretendevate sorprenderle".

Questa donna è certamente la donna udita da orecchie maschili ma è anche se stessa, per comprenderla bisognerebbe ascoltarla con altro orecchio; questa donna è anche la donna oppressa, che non può esprimere i propri desideri, ma se l'immaginario femminile arrivasse a spiegarsi non lo farebbe comunque sotto la forma di un discorso, di *un* universo.

La questione non è per ora quanto sia accettabile l'idea di un rapporto così semplicistico e meccanico tra sesso e pensiero, ma quanto resti ancora forte l'impronta della zampa maschile. Prima di tutto si parte da un'affermazione che potrebbe anche essere considerata priva di ogni fondamento, semplicemente gettata nella spazzatura come quelle sui meridionali pigri, gli svizzeri frigidi e i belgi stupidi. Perché considerarla degna di essere oggetto di interpretazione femminista? Molto probabilmente perché dietro c'è lui, il Maestro. Lacan, che leggeva e ammirava Otto Weininger il quale spiegò la contraddittorietà femminile, la carenza di logica della donna come mancanza di un'effettiva dimensione del tempo.

In secondo luogo, se qualcosa di vero può esservi nello stereotipo misogino, che cosa impedisce di attribuirlo per intero all'oppressione? Chi si contraddice di solito, se non chi è in condizione di inferiorità, è sottoposto a pressioni che non riesce a reggere? Se non mi sbaglio, esistono forme di interrogatorio il cui obiettivo è appunto quello di far contraddire l'interrogato e che utilizzano tecniche non molto diverse da quelle che gli uomini hanno sempre utilizzato con le donne per farle sentire inferiori, a disagio, non sicure di sé.

Ma c'è dell'altro: il presunto pensiero femminile (lacanianamente l'immaginario) somiglia un po' troppo al pensiero maschile al cui interno Luce Irigaray si è formata, che le ha fornito gli schemi, di cui è convinta. La logica è perciò simile a quella che faceva dire al differenzialismo cattolico e cristiano sociale dei primi del novecento che proprie delle donne sono fede, speranza e carità.

Insomma, senza entrare per ora nel merito della discussione psicanalitica, si può sospettare uno spostamento tra vulva e pensiero (l'inconscio è per Lacan un linguaggio che funzionò per metonimie e metafore) di direzione inversa a quella immaginata dalla Irigaray, che sposta sulla vulva un'affermazione misogina e un pensiero maschile nei confronti dei quali non è riuscita a prendere le necessarie distanze.

L'aspetto politicamente inquietante dell'affermazione non è tuttavia questo; è che il contesto storico-linguistico in cui l'affermazione è fatta non le consente di mutare davvero significato. Se le donne avessero elaborato proprie culture o avessero segnato la cultura con questa caratteristica del loro pensiero, allora contraddittorio potrebbe essere tradotto con infinito, aperto, plurale ecc. ma poiché questo non è avvenuto (o non è ancora avvenuto) contraddittorio vuol dire solo contraddittorio. E del resto se è vero che per dire le donne non esiste ancora il linguaggio, le parole maschili hanno una loro intrinseca forza a cui non può essere dato un senso diverso da quello che hanno sempre avuto.

Il risultato del discorso della Irigaray è per le donne tutt'altro che lusinghiero e appare in fondo una stravagante autodifesa dall'accusa degli psicoanalisti dell'Ecole freudienne che la scomunicarono perché non fedele ad un solo discorso.

Delle sue buone ragioni nei confronti dei "signori psicoanalisti" si

può essere (quasi) certe ma non si può non prendere atto di una specie di sottomissione ai loro argomenti, quando dice che la donna è sempre altra, che "scombina la linearità d'un progetto, intacca l'oggetto-scopo d'un desiderio, fa esplodere la polarizzazione su un unico godimento, sconcerta *la fedeltà ad un solo discorso*". Altre donne, con altre opinioni, potrebbero ribattere come un'amica a cui ho detto qualche tempo fa che siamo diventate vecchie: "Parla per te!".

La donna e la pace

Un'altra affermazione sulle donne può essere considerata forte, questa volta perché appare innegabile, quella cioè che associa la donna alla pace. In nome di questa semiverità alcune donne dei "Luoghi" di Rifondazione hanno creduto giusto attribuire la guerra nella ex-Jugoslavia agli *uomini* e un po' dappertutto il differenzialismo contrappone la pace-donna alla guerra-uomo.

L'associazione parte da una verità primatologica, dal fatto incontestabile che dei due sessi della specie è il maschio il più robusto e aggressivo. Ma ancora una volta una verità primatologica non è automaticamente una verità storica e politica e va inoltre interpretata in maniera meno semplicistica. Il fatto che al maschio della specie sia toccata la caccia e la guerra non sottintende affatto una predilezione né un interesse femminile per la pace: l'aggressività maschile ha svolto un'importante funzione per la sopravvivenza della specie con la caccia, la difesa del territorio e lo scontro con altre specie predatrici, che la donna ha delegato all'uomo utilizzandoli tuttavia per sé e per i propri figli. E non è vero del resto che in molte specie animali la dimostrazione di forza da parte del maschio è il criterio che orienta la femmina nella scelta del partner della riproduzione?

Le prime guerre, le grandi migrazioni e invasioni hanno deciso delle possibilità di vita di interi popoli per la posta in gioco delle terre migliori: l'interesse delle donne della forza è stato allora legato ai bisogni elementari di difesa e di attacco dei gruppi di cui ciascuna faceva parte. La semiverità della contrapposizione diventa nella storia pura e semplice tautologia, che non dice nulla e non spiega nulla. E contemporaneamente atroce ingiustizia.

Per ogni conflitto recente o passato si può dire che gli aggressori sono uomini, ma spesso anche una delega femminile esplicita o un interesse evidente, come per esempio nel caso delle guerre contro i paesi dipendenti per mantenere l'ingiustizia dello scambio ineguale che è una delle condizioni del relativo benessere dei bambini e delle bambine occidentali a cui poche madri rinuncerebbero per i figli delle altre e mai perché donne, madri, per natura pacifiche ma per ragioni culturali, politiche ed etiche.

Quanto all'ingiustizia essa consiste nel mettere sullo stesso piano aggrediti e aggressori, uomini-boia e uomini-vittime, la violenza del padrone che tiene in catene lo schiavo e quello dello schiavo che fa appello alla propria aggressività per liberarsene: i nazisti-uomini e gli ebrei-uomini, i padroni-uomini e gli schiavi-uomini.

C'è infine un'ultima considerazione che dovrebbe dissuadere da questa identificazione. Le donne sono certamente relativamente meno aggressive ma è probabile che lo siano assai più di quanto possano mostrare di esserlo, perché l'ideologia patriarcale e i rapporti di forza sfavorevoli hanno imposto la mitezza, la pazienza, la tendenza al compromesso e a rivolgere l'aggressività contro se stesse che è all'origine di tante depressioni femminili.

Le donne decise a farsi spazio nel mondo degli uomini sprigionano talvolta una grande carica di aggressività. Di che cosa si tratta? Di omologazione, di invidia del pene oppure di riappropriazione di ciò di cui si è state troppo a lungo private, di vapore compromesso che ha trovato la breccia attraverso la quale scaricarsi? O invece di un fenomeno storico che non è riducibile né all'una né all'altra cosa, di una delle possibili e diversissime strategie di sopravvivenza delle donne?

La questione della violenza maschile va recuperata politicamente in altre forme, come costante delle relazioni tra uomini e donne, ripetersi del rito della violenza sessuale, dei maltrattamenti, delle molestie, delle aggressioni che prediligono le donne come prede più facili ecc. In questi casi si può ben dire che responsabili siano gli uomini, anche se non tutti lo fanno o lo farebbero o, per meglio dire, moltissimi in qualche modo lo fanno in modi ovviamente assai diversi, bestiali o sofisticati, volgarmente fisici o sottilmente psicologici.

Tutt'altro senso hanno allora gli appelli per le donne violentate in Somalia e nella ex-Jugoslavia, la richiesta che gli stupri vengano giudicati crimini di guerra e che i violentatori di tutti gli eserciti siano processati. E tutt'altro senso avrebbe riprendere il filo della discussione e dell'iniziativa sulle leggi contro la violenza sessuale, arenatesi in Italia sulle secche di una polemica ultraideologica sul rispetto della volontà delle donne.

Non si può escludere naturalmente anche la possibilità di utilizzare l'autorità che deriva alla donna dal suo ruolo materno a sostegno di battaglie per sé e per gli altri, come del resto essa ha sempre fatto da Olympe de Gouges alla Plaza de Majo, alle lotte femminili per la pace. Purché questa scelta non coincida con l'ideologia che seleziona gli obiettivi e le tematiche in base a quel modo di dire la differenza che sempre identifica la donna con la riproduzione e la maternità.

In questo caso il bilancio tra i vantaggi per la causa della pace e i danni per l'immagine della donna non sarebbe necessariamente positivo.

Il piacere di rendere un servizio

Altre cose dette sulle donne in nome della differenza evocano vecchie idee misogine che avevano fatto arrabbiare il vecchio femminismo. I grandi testi scientifici — scrive per esempio Françoise Balibar (14) — sono stati invariabilmente scritti da uomini e spesso tradotti da donne; c'è in questa scelta di essere traduttrici (si tratta di traduzioni fatte per il piacere di farle e non per guadagnarsi il pane quotidiano) qualcosa che si addice alla natura femminile. La traduzione è per natura il contrario del pensiero attivo, è servizio reso ad altri e compito umile e oscuro, un po' come il lavoro domestico, che le donne fanno "spontaneamente", salvo poi a gridare allo sfruttamento e al martirio. Ma l'una e l'altro sono davvero altruismo oppure c'è un piacere nel lavoro domestico e nella traduzione che ha qualcosa a che fare col piacere sessuale femminile?

Abbandonato il discorso sul lavoro domestico, che rischia di diventare troppo imbarazzante (godete, donne, a lavare stoviglie e spazzare

pavimenti!), la conclusione è che il piacere prodotto dalla traduzione è simile alla descrizione che si dà in genere del piacere femminile; chi traduce è in una posizione di passività, di rapimento fuori di sé, di abbandono e trasporto. Ridotto all'osso il senso del saggio è questo, con una breve e strana appendice su ciò che nel discorso scientifico può attirare l'uomo e la donna, in cui la Balibar sembra costruire un ragionamento che alla fine però nega, perché porterebbe per logica elementare a dire che la scienza formalizzata è incompatibile con la femminilità. E in genere tutti gli studi costruiti con l'intento di dire ciò che è proprio del pensiero femminile non portano lontano, perché è l'intento ad essere privo di senso. E l'assurdità appare chiara, se invece di donna si dice uomo: quale pensiero è proprio dell'uomo? a quale attività intellettuale può o non può dedicarsi? per che cosa è versato e per che cosa gli è per natura ostile?

È evidente che non avrebbe avuto senso per gli uomini porre limiti aprioristici alle loro possibilità di pensare e non perché questi limiti non esistano, ma perché non è possibile, né ha senso dire in anticipo dove concretamente si situino.

Studi come quelli della Balibar o come quello, meglio costruito, della Rousseau-Dujardin sui rapporti tra donna e musica non sono ovviamente illegittimi e privi di interesse. Essi sono piuttosto minati alla base prima di tutto dalla carenza di sospetto sulla categoria di *natura femminile*, per quanto la Balibar esempio metta tra parentesi la parola "natura".

La strategia delle virgolette e dei punti interrogativi mostra l'imbarazzo a dire cose che urtano anche la più embrionale sensibilità femminista, ma che vanno pur dette se la differenza è l'oggetto della ricerca e i linguaggi maschili di cui si dispone non consentono di metterla a fuoco in modo utile.

Questa carenza di sospetto è responsabile del senso di fondo inaccettabile di certi lavori, che potrebbero essere utili se si proponessero come *analitica dell'esistenza* femminile e non come verità più profonda sulla natura delle donne che il femminismo ha misconosciuto e negato, perché prigioniero del mito dell'uguaglianza.

Per quanto nessuno degli studi che ho letto la teorizzi esplicitamente, se i diversi pezzi del differenzialismo vengono messi insieme con un minimo di logica, ciò che viene fuori è una rifondazione del femminismo in senso realista, pessimista, conservatore.

Il che appare del tutto in sintonia con il tempo maledetto in cui viviamo e non privo almeno dell'amara utilità di un ammonimento. Nel saggio della Balibar, ma non solo in quello, il segno dell'oppressione, l'ideologia patriarcale non consiste nel dire che propria dell'uomo è la creazione-pensiero attivo e propria della donna la traduzione-pensiero passivo ma nello stabilire una gerarchia tra l'una e l'altra.

La *liberazione* — ma il termine è comprensibilmente dimenticato — risulta allora da un esercizio ottico di rimessa a fuoco e di rilettura, piuttosto che dalla trasformazione e dal cambiamento. Le donne dei "Luoghi" di Rifondazione dicono spesso che gli uomini svalorizzano il femminile, cosa naturalmente vera; tuttavia dire solo questo oppure soprattutto questo non è senza un preciso significato, perché si potrebbe ugualmente dire che gli uomini lasciano alle donne le cose di minor valore. E del resto dove si è mai visto un oppressore, qualsiasi oppressore, che non abbia fatto le parti a proprio vantaggio?

Vergine e Madre

La pubblicazione della raccolta di conferenze *Le temps de la différence* di Luce Irigaray ha suscitato in Francia reazioni sdegnate in donne della sinistra e del vecchio femminismo, come era già avvenuto per certe sue dichiarazioni contro le lesbiche e gli omosessuali o di indifferenza (nella migliore delle ipotesi) tra destra e sinistra. Il commento più lungo, dettagliato, puntiglioso è comparso su *Nouvelles Questions Féministes* e appare a prima vista sproporzionato rispetto alle dimensioni del testo della Irigaray; la sproporzione si spiega però con l'intenzione dell'autrice, Maryse Guerlais, di dimostrare come molte affermazioni, spogliate di orpelli e formule rituali sulla liberazione e ricondotte al loro effettivo significato abbiano lo stesso suolo dei peggiori stereotipi patriarcali e misogini contro le donne. L'errore della Guerlais — che fa poi molte osservazioni condivisibili, di cui mi sono servita e che cito — è quello di fare un solo fascio di due cose almeno in parte diverse: l'ambizione della Irigaray di essere profetessa di un nuovo femminismo, la stravaganza della sua "cosmogonia binaria", un'ideologia evidentemente sempre più suggestionata dai mutamenti della cultura avvenuti negli ultimi quindici anni in Francia; un lavoro di psicoanalista che non è invece possibile liquidare sbrigativamente o considerare l'antefatto delle successive affermazioni politiche e costruzioni mitologiche.

È già successo che pensatori uomini (filosofi o psicoanalisti, scrittori o registi, scienziati o altro) abbiano dato alla cultura un apprezzabile contributo ma abbiano poi fatto scelte politiche o elaborato monconi di pensiero politico ambiguo, inaccettabili o privi di senso.

A volte la qualità assolutamente diversa dei due prodotti della medesima testa è legata al vizio intellettuale di generalizzare ed estendere ad altri campi della conoscenza intuizioni parziali e valide comunque all'interno di uno ed uno solo di questi capi.

Questa considerazione vale in parte anche per Luce Irigaray: se anche la sua immagine della differenza di genere fosse del tutto plausibile, non ne deriverebbero di conseguenza né le sue proposte politiche, né le sue costruzioni mitologiche e nemmeno l'adozione del paradigma politico della differenza; d'altra parte nessuna di queste cose invalida in sé l'intuizione che dovrebbe esserne la base teorica. Tra le prime e la seconda mancano adeguati nessi di causa ed effetto, prima di tutto perché manca l'indispensabile mediazione di saperi senza i quali non è possibile oggi parlare né di donne, né di uomini, né di cavalli, la mediazione cioè della storia, del diritto, della sociologia, dell'economia politica ecc.

Maryse Guerlais esprime questa stessa impressione in maniera più pittoresca e vivace: "La retorica d'attacco del *Tempo della differenza* si dispiega grazie alla magia dell'evaporazione: evaporati sono i differenti costumi e leggi che nel tempo e nello spazio hanno eretto o erigono in regole e categorie giuridiche il 'sesso'; evaporati gli statuti particolari di circa due miliardi di donne; evaporate la storia e l'attualità delle opposizioni spontanee e organizzate all'uguaglianza formale tra donne e uomini. Un esempio tra mille: quali sono i gruppi organizzati contro l'Emendamento dei diritti uguali negli Stati Uniti? Evaporate sono così le domande, le analisi precise riguardo al tipo e all'estensione dei diritti acquisiti nei differenti paesi cosiddetti del Centro. E come questi diritti sono stati acquisiti, chi può beneficiarne — per esempio Luce Irigaray — da quando, con quali limiti, per quali leggi e redatte come, situate in quale insieme giuridico, applicate e applicabili in quali condizioni" (15).

Non si può ignorare tuttavia l'opinione di donne che si occupano seriamente di psicoanalisi (e in un'ottica femminista), cioè del campo in cui Luce Irigaray sembra avere competenza adeguata e sensibilità specifica. Silvia Vegetti Finzi, riferendosi al dibattito sull'evoluzione della donna verso la maternità, sostiene che *Speculum* ha segnato "un punto di non ritorno" nell'elaborazione teorica di questo tema; per Ch. Rodhe-Dachser "*Speculum* è un tentativo di simbolizzare adeguatamente il vissuto e il piacere" (16); Elisabeth Grosz, che pure rivolge sostanziose critiche al tipo di rapporto che la Irigaray mantiene con Lacan (un rapporto di fascinazione, di seduzione, che la intrappola nella logica fallocentrica del maestro) ne parla con un rispetto che singolarmente contrasta con il disprezzo della Guerlais per l'ovvia ragione che l'una e l'altra la osservano da due diversi angoli di visuale, la prima da quello della psicoanalisi, la seconda da quello della politica.

Il merito scientifico della Irigaray, se ho ben capito i discorsi spesso evasivi e allusivi di psicoanaliste che considerano valido il suo lavoro, consiste nell'aver tentato insieme ad altre donne una critica femminista della psicoanalisi lacaniana, senza oltrepassare i confini oltre i quali l'eresia sarebbe divenuta estraneità, anche se l'ortodossia (come spesso avviene) ha reagito comunque con la scomunica.

Quanto questo tentativo sia riuscito non tocca a me dirlo, perché non mi occupo seriamente di psicoanalisi e perché credo che esso abbia scarsa attinenza con le questioni politiche di cui sarebbe utile e giusto discutere.

Tutto ciò che potrò fare (vedi il capitolo "Donne e psicoanalismo") è riferire le obiezioni contemporaneamente più argomentate e meno distanti dalle posizioni di Luce Irigaray: un atteggiamento diverso, per

esempio l'adozione di un'altra psicoanalisi tra le numerose esistenti sul mercato europeo e statunitense, sarebbe stato solo un comodo espediente per sbarazzarmi dei problemi posti dal femminismo lacaniano.

Se Luce Irigaray avesse lasciato la materia del suo lavoro dove era giusto che restasse, cioè in un campo di tentativi, interrogativi ed esperimenti, limitandosi a sollevare obiezioni al *culturalismo* (perché alla fine il problema è tutto lì) della sinistra e del femminismo radicale, avrebbe fatto cosa più modesta ma certamente più utile.

Dal travaso in forme arbitrarie di temi della psicoanalisi nella politica deriva l'immagine della colpa maschile verso le donne, quella cioè di avere sempre negato la differenza. Nel sapere in cui la Irigaray l'ha formulata la sua affermazione vuol dire che Freud e Lacan (che diventano *gli uomini*, perché essi avrebbero riprodotto una deformazione del pensiero occidentale) sono stati incapaci "di teorizzare ad un tempo un sesso e l'altro, se non nella forma della specularità negativa, della sottrazione, della mancanza".

Nella storia e nella politica, espressa in questa forma, diventa una posizione che potremmo chiamare di revision*ismo storico*, di occultamento più o meno consapevole dell'esistenza di un *lager* della differenza di genere.

L'idea di una presunta ostinazione maschile nel negare la differenza, portata nel dibattito del femminismo francese degli anni Settanta, aveva già provocato qualche battuta: ora dopo che gli uomini non hanno mai smesso di ripeterci che eravamo differenti — scriveva Fredérique Venteuil (17) — ecco delle donne che gridano come se temessero di non farsi sentire e come se fosse una scoperta: noi siamo differenti!

Nella realtà l'ideologia patriarcale ha sempre fortemente sottolineato e accentuato la differenza al di là delle immagini profondamente diverse che ne ha fornito: essa poteva essere differenza per sottrazione, la donna senz'anima, senza pene, senza pensiero; differenza per alterità negativa, la donna come abisso, voragine, cosa impura, strega, nemica, sovversiva; differenza per alterità positiva, la donna Madre, la madrepatria, l'alma mater, la donna oblativa, sacrificale, capace di forte tensione mistica ecc. Poteva essere una differenza di rango, di ruolo, di spirito che non comportava una significativa differenza di corpo finché la cultura occidentale separava nettamente l'uno e l'altro; differenza di pensiero radicata nel corpo, quando filosofia e scienza cominciano a porre il problema del rapporto tra l'uno e l'altro.

La costante è la differenza che per l'ideologia patriarcale è più importante della sua qualità: più gli uomini opprimono le donne, più hanno paura della loro vendetta e si raccontano storie di orchesse e di streghe; più le donne tendono alla liberazione, più si moltiplicano le immagini positive della differenza e alla donna che chiede l'uguaglianza, l'uomo risponde che è piuttosto disponibile a concederle la superiorità. Qualcosa del genere sta avvenendo anche in aree dell'integralismo islamico, al cui interno le istanze di liberazione delle donne rappresentano un elemento di squilibrio e contraddizione, che apparentemente e congiunturalmente si attenuano solo di fronte all'imperialismo economico, militare e culturale dell'Occidente.

Alla pressione delle donne, per esempio in Algeria, la cultura patriarcale risponde valorizzando il femminile, il materno, la superiorità mistica della donna, le sue incontaminate virtù che l'emancipazione inevitabilmente tradirebbe e condannerebbe all'omologazione. Una tradizione patriarcale diversa da quella europea si comporta nel suo stesso modo, riproducendo cioè la reazione che nel XIX e XX secolo ha dato vita a fenomeni di rivalorizzazione del femminile (insieme ad altri di segno opposto) come tattica antiemancipazionista.

La polemica contro il falso bersaglio di una presunta negazione maschile della differenza consente di oltrepassare tranquillamente, come i fantasmi oltrepassano i muri, i problemi invece spessi e assai duri con cui un paradigma di differenza deve ancora oggi fare i conti: l'ostinazione dell'ideologia patriarcale nell'affermare la differenza: l'esistenza di due differenze, una passata ed in parte presente, l'altra futura, di cui tuttavia la più visibile e dicibile è senza dubbio la prima; il fatto che è stato il femminismo e non l'oppressione patriarcale in qualche modo anche negazione della differenza.

Se la colpa maschile è la negazione della differenza, duplicazione della colpa maschile è ciò che da parte femminile la reitera: in un modo o nell'altro siamo sempre al punto di partenza, caos primigenio — patrilinearità che mescola le genealogie — immagine freudiana della donna come maschio mancato — emancipazione e rivendicazione di uguaglianza sono travestimenti nel tempo dello stesso fatto psicanalitico-antropologico, la disarmonia dei desideri maschili.

Come l'antifemminismo dei primi del XX secolo, Luce Irigaray ritiene che l'emancipazione abbia confuso alle donne le idee su se stesse e sui loro doveri verso l'ordine sociale. La sua critica all'emancipazione non ha nulla a che fare con la critica del femminismo radicale all'emancipazionismo che è critica alla banalizzazione dell'oppressione, illusione sull'astratto diritto che non fa i conti con le concrete relazioni di genere, con le immagini del femminile costruite dall'ideologia patriarcale e con la loro interiorizzazione da parte delle donne stesse. La critica della Irigaray non è la raccomandazione di "emancipazionismo diffidente" che fa Adriana Cavarero, riprendendo (non so quanto consapevolmente) il rimprovero che negli ultimi anni della sua vita rivolgeva a se stessa Simone de Beauvoir, di non aver adeguatamente diffidato degli uomini marxisti.

È prima di tutto rifiuto del femminismo e dell'égalité (non solo della sua astrattezza); l'esplicita condanna dell'omosessualità, a sua volta negazione della differenza, la ripetizione dell'auspicio di Nietzsche e Weininger di un ritorno all'originaria polarità dei sessi completano il discorso in un cerchio in cui *tout se tient* e che riproduce l'immagine misogina che assimila la donna emancipata-femminista-lesbica accomunate dal desiderio dissennato di essere uomini, da un'invidia del pene che si è fatta storia.

Prima di tutto sul femminismo Luce Irigaray esprime un giudizio preciso e lapidario: "Molti sostengono che le lotte femminili o femministe sono finite. Ciò significherebbe che esse non sono mai realmente esistite, che il loro obiettivo era mal definito" (*Le temps de la difference* p. 32).

La guerra della Irigaray contro tutto il femminismo che l'ha preceduta comincia com'è giusto che cominci una guerra, con un rito sacrificale, ma implicito, non detto: la decapitazione di Olympe de Gouges. È stato giusto battersi per l'*égalité*? Evidentemente no, come mostra la natura delle critiche che la Irigaray rivolge alle pretese femministe di uguaglianza: "Quando il genere

femminile rivendica, troppo spesso si pone in una pretesa all'uguaglianza dei diritti che rischia di portare alla distruzione del suo genere" (*Sessi e genealogie*, p. 134). Un genere di cui nella prima parte di *Sessi e genealogie* si mette in dubbio l'esistenza, ricompare adesso come certezza, argomento di condanna della rivendicazione femminista di uguaglianza. In realtà il genere non esiste come pienezza di ciò che la donna può essere; esiste come identità di genere al cui interno è stata iniettata un'*overdose* di oppressione: distruggendo non l'identità di genere ma una sua specifica versione storica, il femminismo distrugge prima di tutto l'oppressione e crea la possibilità di una diversa identità della donna.

La polemica contro l'uguaglianza è sempre e solo polemica contro l'attentato all'identità. Commentando la *Déclaration universelle des droits de l'homme* Luce Irigaray ne critica certamente l'astrattezza, l'ipocrisia, la mancata applicazione: "L'articolo 21 mi fa francamente ridere: Ogni persona ha diritto ad accedere in condizioni di uguaglianza alle funzioni pubbliche del suo paese. Perché allora così poche donne come dirigenti politici? Non lo vogliono? Forse perché hanno a carico tutti i problemi della famiglia. Non ci sono dunque condizioni di uguaglianza". 'A lavoro uguale, salario uguale' è una legge ben lontana dall'essere applicata ugualmente per i due sessi (*Le temps de la difference*, p. 9 e 10). Ma il problema non è come concretizzare l'astrazione, smascherare l'ipocrisia, imporre l'uguaglianza: l'astrazione non può essere concretizzata, gli slogans egualitari (tutti, non solo quelli che riguardano il rapporto tra uomini e donne) veicolano un'ideologia totalitaria; i diritti uguali offuscano l'identità femminile.

La Dichiarazione dei diritti è respinta nella sua stessa logica: "Io ho dei problemi di identità che il diritto attuale non risolve. Questa carta universale dei diritti non può riguardarmi, se non rinunciando al mio sesso e alle sue *proprietà*, accettando così di dimenticare tutte le donne che non godono del minimo di libertà civile di cui io dispongo" (*Le temps de la difference*, p. 9).

Anche in questo caso l'argomento è solo apparentemente bizzarro. Si potrebbe obiettare che le donne che non godono nemmeno di quel minimo di libertà civili sono proprio quelle dei paesi in cui non c'è stata Dichiarazione dei diritti e soprattutto l'uguaglianza non vale per le donne. Ma quel che Luce Irigaray vuol dire appare chiaro un po' più in là, quando precisa che "le nostre culture civilizzate, che hanno esportato il modello industriale per il meglio o per il peggio, potrebbero preoccuparsi di elaborare un modello giuridico giusto ed esportabile in materia di differenza dei sessi", un modello cioè non occidentale, in cui ciascuno dei sessi sia sufficientemente definito e distinto nelle sue proprietà.

Con la proposta di un ritorno al diritto particolare per le donne, con gli statuti di Vergine e Madre, Luce Irigaray esemplifica il modo in cui si potrebbero riparare i guasti prodotti dalla Dichiarazione dei diritti e dal femminismo; per restituire alle donne l'identità perduta con l'emancipazione e la nozione dei doveri che la società le chiama ad assolvere. "I diritti ottenuti dalle donne — scrive la Irigaray — le mettono talvolta in una situazione conflittuale: esse possono scegliere le loro maternità ma non dispongono di un'identità femminile che permetta loro di determinare le loro scelte. Altro luogo di disequilibrio: la loro assimilazione all'identità maschile impedisce di esercitare la loro funzione di regolazione di fronte all'ordine sociale" (*Le temps* ecc. p. 93).

"Presupposti: l'identità femminile è utile; non bisogna prendere in considerazione la scelta di non avere figli — commenta Maryse Guerlais — la parola scelta deve considerarsi legata a loro maternità al plurale e con un possessivo; ma la scelta come scelta è contingente; bisogna determinarla; è l'utilità dell'identità femminile, bisogna orientare di più le donne per la funzione di regolazione...".

"Le donne sono coscienziose — aggiunge Luce Irigaray — ma perché assolvano un compito bisogno che sia loro affidato. In mancanza di queste responsabilità pubbliche esse restano nell'instabilità, l'insoddisfazione la critica. Solo i diritti civili sono suscettibili di emanciparle da questi comportamenti disordinati e sterili" (Le temps ecc. p. 96). La vera emancipazione quindi è emancipazione dall'emancipazione, poiché sono i diritti conquistati dalle donne ad averle messe in quella situazione conflittuale da cui derivano i comportamenti disordinati e sterili.

Ma non basta: "Rivendicare la libertà è giusto. Questa rivendicazione deve accompagnarsi ad una maturità civile o civica responsabile. Il miglior modo per promuovere questa maturità è di dotare le donne di diritti che siano loro appropriati e obbligarle a rispettarli" (*Le temps* ecc p. 97). La nozione dei diritti come qualcosa che bisognerebbe obbligare coloro che ne godono a rispettare è un altro rovesciamento di logica, rivelatore del rovesciamento del dovere in diritto, perché è piuttosto del dovere verso l'ordine sociale di essere madre la cosa di cui Luce Irigaray parla.

Come si fa a restituire alla donna il senso della propria responsabilità di fronte al cosiddetto ordine sociale? È semplice, dandole uno statuto che le consenta di riconoscere la propria essenza, identità, proprietà che l'uguale diritto nega, lo statuto cioè di Vergine e Madre.

La Irigaray consiglia infatti una legge sulla verginità che rovescia il senso di tutte le battaglie femministe, compresa quella per la legge contro la violenza sessuale elaborata dalle donne italiane, e redime Casini e la Democrazia cristiana.

Così spiega i motivi della legge sulla verginità: "Questa componente dell'identità femminile permette di dare alla ragazza uno statuto civile e un diritto a conservare la sua verginità fino a quando le parrà opportuno, a denunciare chi vi attenta dentro e fuori la famiglia. Se è vero che le ragazze sono di meno oggetti di scambio tra uomini nelle nostre culture, vi restano numerosi luoghi di commercio e nulla ha sostituito lo statuto di identità delle ragazze come corpi monetizzabili tra uomini. Le ragazze hanno bisogno di un'identità positiva a cui riferirsi come persona civile e individuale e sociale. Questa identità autonoma delle fanciulle è ugualmente necessaria al libero consenso delle donne alle relazioni amorose e all'istituzione del matrimonio come non-alienazione delle donne al potere maschile" (p. 76).

Poiché è possibile che la logica della proposta non sia chiara e che qualcuna possa credere di trovarsi di fronte ad una nuova, più moderna versione di una legge contro la violenza sessuale commento con parole di Maryse e mie. La verginità è l'identità positiva delle giovani donne, che tornano ad essere identificate, come nella peggiore morale patriarcale sulla base di una specifica condizione del loro organo sessuale; la violenza sessuale non è attentato alla persona, ma alla verginità (le donne che vergini non sono? Si deve supporre che per i violentatori vi sareb-

bero pene diverse, minori?); il diritto di vergine comporta anche obblighi, perché, specifica la Irigaray *avere dei diritti implica anche avere dei doveri* (p. 95) e se uno statuto comporta diritti e doveri dovrebbe comportare anche possibilità di verifica (certificati di verginità?); una verginità ufficialmente riconosciuta garantirebbe il "libero consenso", la "non-alienazione al potere maschile", eviterebbe alle ragazze di essere "corpi monetizzabili" ecc. ma non si vede come e perché.

La donna "emancipata" deve essere ricondotta alle proprie responsabilità anche come Madre e le conseguenze che derivano da questa convinzione non solo molto meno gravi delle precedenti.

La Irigaray propone infatti un ritorno alla matrilinearità, una filiazione materna, con l'obiettivo evidente di riparare l'ingiustizia che ha reso le donne oggetti di scambio tra uomini e ridimensionare l'autorità paterna sulle donne e sui bambini, facendo della "società civile" il terzo responsabile. Ma poiché il tempo non è immobile e i gesti assumono nella storia significati diversi in tempi diversi, la responsabilità prioritaria della madre nei confronti dei figli (con l'aiuto di un terzo ora supposto neutro, la "società civile") significa nel XX secolo dopo Cristo scaricare definitivamente sulle donne il peso dei bambini concepiti di comune accordo, rovesciando la domanda femminista di una ridefinizione dei ruoli che comporti reciprocità, condivisione dei compiti di cura che nella famiglia continuano ad essere assolti.

Commenta ancora Maryse: *Il tempo della differenza* annuncia diritti appropriati all'uno e all'altro sesso, ma solo le donne sono poi oggetto di una richiesta di definizione giuridica particolare, il che lascia supporre che agli uomini adulti sono lasciati tutti i diritti generali esistenti in compenso del diritto prioritario delle madri sui bambini.

Già da sempre differenti nei discorsi, ci tocca ora esserlo *réglementairement* dalla volontà *irigarayenne* che dà il cambio a quella dei giureconsulti patriarcali che hanno utilizzato il sesso come categoria giuridica; categoria di cui ci siamo appena liberate e in un numero di paesi assai limitati.

L'equivoco (non casuale) della Mulieris dignitatem

Si potrebbe dire che le proposte di identità positiva di Vergine e Madre sono solo un accidente, un equivoco in parte di chi scrive e in parte di chi legge, la bizzarria di una psicoanalista di genio priva di un adeguato senso del limite. Tuttavia, poiché l'accidente si è ripetuto in tutt'altro contesto e in tutt'altra forma, bisogna fare l'ipotesi che vi sia al fondo qualcosa di più. Quando nell'autunno 1988 fu pubblicata la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (che servì, si ricordi, a rinnovare il rifiuto del sacerdozio femminile), Luisa Muraro scrisse su *il manifesto* (8 ottobre): "Circa la lettera apostolica sulla dignità della donna, *Mulieris dignitatem*, va detto in primo luogo che questa non è la prima volta che la Chiesa cattolica, in una forma o nell'altra, fa sue le tematiche del femminismo... Rispetto al femminismo degli inizi del secolo, c'è stata una novità che il Papa tenta, con questa lettera, di fare sua o, meglio, di tirare dalla sua parte. Si tratta del pensiero della differenza sessuale. Indirettamente, dunque, la lettera del Papa segnala una grande vittoria del pensiero femminista, e cioè che la differenza di essere donna/uomo si è iscritta significativamente nel pensiero occidentale. Lo scopo della lettera, naturalmente, non è questo. Lo scopo è, mi pare, d'integrare nel cattolicesimo un pensiero che sta cambiando la nostra società... Il pensiero della differenza sessuale (così chiamo l'abbandono, da parte delle donne, degli sforzi di portarsi all'altezza degli uomini, e la loro volontà di rapportarsi alla realtà secondo modalità proprie, originali) sta silenziosamente dilagando nel corpo sociale. Il Papa, fra gli uomini di potere, sembra essere il primo ad essersene reso conto".

Una parte di ciò che la Muraro scriveva era naturalmente vera: l'immagine della donna assai positiva della lettera dell'88 è a suo modo un prodotto del femminismo, della crescita della coscienza di genere delle donne, della presenza di *élites* intellettuali femminili nel mondo cattolico; la vittoria consiste appunto nell'aver costretto un pensiero patriarcale a dispiegare tutta la sapienza e l'abilità di cui è capace per riaffermare se stesso, valorizzando contemporaneamente ciò che intende emarginare.

Ma in quell'articolo de *il manifesto* c'era anche una significativa e singolare inversione d'ottica. La Chiesa cattolica non ha alcun bisogno di cercare i temi della differenza sessuale fuori di sé, nel "corpo sociale", poiché li contiene già tutti all'interno della propria tradizione: "La novità del recente documento pontificio sulla donna scriveva sull'*Unità* Emma Fattorini nei giorni in cui la lettera veniva commentata dai quotidiani — non sta nell'aver scoperto la differenza di genere; sì, non se ne sorprendano le nuove fulminate sulla via di Damasco come la Macciocchi, è stato proprio il pensiero cattolico ad averla inventata per prima nel pensiero occidentale".

In che cosa consiste la differenza di cui parla la *Mulieris dignitatem*? Il testo, che ho riletto di recente con estrema attenzione, è cucinato con parti scelte dell'antropologia, della psicoanalisi e della filosofia sapientemente dosate: la disponibilità delle donne alla maternità è "apertura" verso la nuova persona nel senso heideggeriano del termine; il tema antropologico del dono come mezzo di relazione tra uomini è tradotto nel cattolico dono di sé: "Dire che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di questo Dio vuol dire anche che l'uomo è chiamato ad esistere *per* gli altri, a diventare dono"; l'importanza della madre è detta con evidenti riferimenti alle tesi della psicoanalisi che le attribuiscono un ruolo decisivo nella formazione del bambino e della bambina: "Se la maternità (innanzitutto nel senso biofisico) dipende dall'uomo, essa imprime un segno essenziale su tutto il processo del far crescere come persona i nuovi figli e figlie della stirpe umana".

Anche questa però non è una novità. La Chiesa cattolica, e i gesuiti ne sono stati i maestri, è stata sempre disponibile a fare ogni possibile concessione ai nuovi linguaggi, se il tutto può risolversi nel ridire in forma più accettabile per il pensiero moderno quelle che considera le proprie essenziali verità. La verità essenziale è in questo caso proprio ciò in cui la donna è differente dall'uomo. Nella *Mulieris dignitatem* emerge infatti un'immagine della donna fatta di aspirazione all'uguaglianza e di identità differente, che va letta in senso inverso a quello in cui fu letto nell'88 da numerose donne legate al "pensiero della differenza" (sull'*Unità* comparvero giudizi anche più entusiasti e meno equilibrati di quelli della Muraro). La parte femminista

del resto è la prima, mentre l'ideologia patriarcale viene ribadita con la seconda.

La donna è uguale all'uomo nel senso dell'uguale dignità, dell'essere stata fatta come l'uomo a immagine e somiglianza di Dio; il peccato ha prodotto la perdita dell'uguaglianza a sfavore della donna e solo l'uguaglianza (l'uguale dignità) può dare ai reciproci rapporti il carattere di un'autentica "communio personarum"; Cristo provoca stupore, spesso al limite dello scandalo, perché tratta le donne come tratta gli uomini: "Si meravigliavano che stesse a discorrere con una donna (GV 4, 27)".

C'è una paradossale somiglianza nella descrizione che fa la Mulieris *dignitatem* del rapporto tra le donne e il primo cristianesimo e quello fatto nella *Storia delle donne* sul ruolo delle donne nelle prime settimane della Rivoluzione francese: esse sono le prime ad accorrere, le più attive, le più presenti perché attratte forse da una promessa di uguaglianza che sembra essere la loro più profonda aspirazione.

La differenza è poi introdotta da considerazioni sul timore di una "mascolinizzazione" della donna, che per questa via non si realizzerà ma potrebbe invece deformare e perdere la sua essenziale ricchezza. Le risorse personali della femminilità non sono minori, sono solamente diverse e la donna deve intendere la sua realizzazione come persona sulla base di queste risorse, secondo la ricchezza della femminilità, che ricevette nel giorno della creazione. Di ciò che è proprio della donna, della sua differenza si parla in modo particolare nel capitolo 6 dal titolo significativo: *Maternità-Verginità*.

Ciò che rende la lettera apostolica un documento dell'ideologia patriarcale, per quanto ben confezionato e fortemente elogiativo non è solo la conclusione, il nesso tra differenza e riconferma dell'esclusione dal sacerdozio: questo nesso, qui aveva ragione la Muraro, non è necessario, anzi il testo stesso evita un rapporto di causa ed effetto troppo rigido.

Il carattere profondamente patriarcale della lettera consiste proprio in quel tipo di rappresentazione della differenza, alla cui base c'è l'immagine di maschile e femminile come categorie immutabili ed eterne. La donna — come del resto anche l'uomo — deve intendere la sua realizzazione come persona sulla base di queste risorse, secondo la ricchezza della femminilità, che ricevette nel giorno della creazione. "I testi biblici ci permettono di ritrovare il terreno in cui si radica la verità sull'uomo, il terreno solido e inviolabile in mezzo a tanti mutamenti dell'esistenza umana".

Ma questa equa ripartizione dell'immobilità è equa solo in apparenza, poiché utilizza il vecchio trucco di fare parti uguali tra persone differenti ad una sola delle quali (l'uomo) è stato concesso di divenire; una sola delle quali (l'uomo) ha potuto sperimentare tutto l'arco delle possibilità dell'esistenza; per una sola delle quali (l'uomo) le metafore parentali e nuziali sono appunto solo metafore dietro le quali e oltre le quali può esservi ogni ruolo e ogni esperienza.

I conti così sembrerebbero tornare: Luce Irigaray propone le identità positive di Vergine e Madre; le donne che in Italia si rifanno alle sue tesi (nello stesso articolo dell'88 la Muraro non dimentica di renderle ancora una volta omaggio) plaudono alla Mulieris *dignitatem* in cui la differenza è rappresentata appunto come *Maternità-Verginità*.

Il postfemminismo antiegualitario si ricongiunge al protofemminismo cattolico con un movimento di torsione che è la metafora della crisi di linguaggi e valori del nostro tempo.

Ma le cose non sono così semplici, poiché la Muraro scriveva anche: "Da qui viene che la lettera scade nel discorso dei ruoli femminili, verginità e maternità (manca la prostituzione, per ovvie ragioni) ruoli ricalcati sull'anatomia e sublimati dalla grazia soprannaturale, senza un intervallo di umanità libera, storica, per le donne in carne e ossa". D'accordo, ma allora due domande restano senza risposta. Prima di tutto di quale differenza la *Mulieris dignitatem* sarebbe costretta a prendere atto, ad utilizzare strumentalmente a fare propria: tutto ciò che non è immediatamente Maternità-Verginità è dotta argomentazione, antefatto, polemica con la "mascolinizzazione" o lode delle virtù della donna legate al suo ruolo di madre. In secondo luogo per quale ragione si ironizza sulla maternità e verginità, quando ciò che propone Luce Irigaray non è poi diverso, anzi peggiore poiché c'è di mezzo la legge, il diritto particolare, l'uguaglianza negata.

A testimoniare gli equivoci di questa discussione, lo scarto tra ciò che si desidera dire e ciò che di fatto si dice, le battute quasi identiche della traduttrice e discepola della Irigaray e della sua più arrabbiata critica (la Guerlais) la quale osserva che siamo di nuovo alle prese con le categorie di *mère*, *vierge*, *putain*.

Uguaglianza e identità nei percorsi di liberazione

Nello stesso testo in cui critica gli statuti di Vergine e Madre, Maryse Guerlais accusa la Irigaray di riprendere e rielaborare un tema tradizionale della destra, il cui argomento centrale nella battaglia ideologica colta contro la sinistra è stata la denuncia dell'egualitarismo come errore, illusione, menzogna e ingiustizia.

L'accusa va spiegata meglio perché le si potrebbe obiettare che la differenza della destra è l'opposto del femminismo differenzialista, che rifiuta da una parte il dogma reazionario per cui ogni differenza sottintende un rapporto di superiorità-inferiorità significa necessariamente negare la differenza, ridurre tutto ad uno, imporre identità e modelli propri a chi ne ha già altri.

Ciò che in realtà Luce Irigaray ha in comune con la destra (almeno quella moderna, postegalitaria, semicolta) è l'immagine dell'uguaglianza che le appare come l'opposto del diritto alla differenza, violazione dell'ordine naturale delle cose, totalitarismo e uguaglianza repressiva.

L'equivoco compare nel linguaggio sotto la forma dei due significati diversi dello stesso nome, poiché uguale vuol dire contemporaneamente stesso-medesimo e dello stesso peso-dello stesso valore.

La questione non consiste nel ristabilire una verità lessicale ma storica; comprendere in quale rapporto l'uno e l'altro significato sono stati nelle relazioni tra persone, nell'ideologia, nella lotta politica.

Dumont (antropologo, autore di *Homo hyerarchicus*, critico dell'egualitarismo), citando Tocqueville afferma che il secondo senso trascina spesso anche il primo; ma l'affermazione può essere rovesciata, perché anche la differenza, se il punto di riferimento è il senso comune, trascina con sé l'immagine di una gerarchia o di una separazione, che è necessariamente segregazione per il più debole.

La resistenza di destra all'immigrazione piuttosto che sull'idea di una superiorità-inferiorità insiste su quella della separazione, di storie e culture differenti, che è più giusto mantenere separate; teorizza la segregazione della grande maggioranza dell'umanità in un terzo e quarto mondo, concepiti con la stessa logica del ghetto.

Nella grammatica elementare umana il rispetto dell'altro o dell'altra si è sempre accompagnato al riconoscimento di un denominatore comune per lo stesso meccanismo psicologico per il quale il termine carnivoro non ha le stesse connotazioni negative del termine cannibale.

È per questo che l'uguaglianza e il rispetto della differenza nascono nel mondo occidentale dallo stesso parto della storia, quando il denominatore comune diventa il più ampio possibile, quello di genere umano, nel senso di genere degli uomini e include perciò ebrei e neri ma esclude le donne.

Il paradigma dell'uguaglianza o meglio dell'*égalité*, cioè della sua versione radicale prodotta dalla Rivoluzione francese, prende corpo dalla progressiva relativizzazione da parte della cultura della propria differenza, del valore delle proprie istituzioni, tradizioni, costumi prima di tutto per la loro incapacità di integrare i bisogni del soggetto che nella cultura parla di sé con maggiore forza (la borghesia); ma anche per il contatto con altra gente, altre tradizioni, altri costumi. L'uomo europeo nei tre secoli che precedono il 1789 entra in contatto con altri continenti in due modi opposti: rapinando, massacrando, privando altri uomini delle loro caratteristiche umane; accogliendo come critica al presunto valore assoluto del proprio mondo la scoperta dell'esistenza di altri mondi.

È per coerenza con il principio di *égalité* che gli ebrei ottengono il diritto di cittadinanza, dopo una discussione nell'Assemblea in cui il loro diritto a diventare uguali pur restando ebrei viene sostenuto dai più intransigenti partigiani dell'*égalité* (Robespierre, Piéton, l'abbé Grégoire), oltre che da uomini di altre tendenze, un po' al di sopra delle parti e meno sottoposti alle pressioni di una base popolare in cui spesso resta vivo l'odio antiebraico.

Sono invece i nemici dell'*égalité*, la destra clericale e monarchica, ad opporsi con forza e a ripiegare, quando la sconfitta appare inevitabile, sull'argomento che meglio sarebbe subordinare la cittadinanza alla verifica che gli ebrei hanno smesso di essere se stessi (18).

Non si deve pensare che la discussione tra uomini del XVIII secolo potesse svolgersi in termini simili a quelli di donne del XX. Anche i più generosi sostenitori degli ebrei si augurano che l'assimilazione comunque avvenga e ne parlano come di poveracci, ridotti dalle discriminazioni ad essere ciò che sono. In questa immagine della differenza degli ebrei ci sono da una parte i pregiudizi di un tempo, a cui inevitabilmente i rivoluzionari stessi partecipano, così come Marx ed Engels condivisero stereotipi dei loro contemporanei sulle donne, sugli ebrei stessi, sui popoli extraeuropei; dall'altra parte l'ambivalenza dell'uguaglianza di cui il duplice significato nel linguaggio è il riflesso. Dalla relativizzazione di cui l'*égalité* è il prodotto nasce anche una nuova cultura, che riproduce a sua volta la tentazione di porsi come valore assoluto.

Il disprezzo per la differenza degli ebrei da parte dei loro amici stessi è anche nel valore assoluto attribuito alla critica alla religione, poiché non poteva essere chiaro nel XVIII secolo il ruolo che essa gioca talvolta nell'identità degli oppressi, come è chiaro oggi di fronte ai fatti che av-

vengono per esempio nel mondo islamico. Agli occhi dei rivoluzionari dell'89 la realtà ebraica appare come un condensato, un'esasperazione paradossale di ciò che il secolo dei Lumi ha sottoposto a critica, poiché è una realtà in cui la religione è norma invadente di quasi ogni articolazione della vita personale, culturale e politica.

Resta il fatto che il diritto alla differenza è gemello dell'*égalité*. La contraddizione è nella natura del soggetto (la persona di sesso maschile, europea, anzi francese e borghese) che mentre ha interesse ad affermare un principio per sé, non ce l'ha ad affermarlo per gli altri e le altre. La borghesia rivoluzionaria dell'89 riconosce la cittadinanza agli ebrei e ai neri di Francia, ma la nega ai neri delle colonie; teorizza con Condorcet e il primo progetto di Codice civile presentato da Cambacérès i diritti civici delle donne, ma poi nega l'uno e l'altro, si oppone al voto femminile, vieta alle donne ogni forma di associazione; sostiene che tutti gli uomini hanno uguali diritti politici, ma poi distingue tra cittadini attivi e passivi, lasciando fuori dal voto i 2 milioni di francesi più poveri, in un'oscillazione tra debito di riconoscenza al principio astratto e sollecitazioni dell'interesse concreto di classe, di genere, di nazione.

Queste oscillazioni tuttavia non solo riflettono le diversità nella composizione interna del soggetto rivoluzionario, per esempio il ruolo della piccola borghesia che sostenne Robespierre e le misure politiche più radicali, ma hanno anche un valore ideologico e simbolico perché sono proprio gli uomini più legati all'astratto principio e meno esposti alle pressioni sociali o esposti alle pressioni meno interessate a contraddirlo, che si battono per gli ebrei, i neri e le donne.

La vicenda della borghesia europea del XIX secolo può essere letta come la storia di una progressiva ritrattazione dell'*égalité* e se essa invece continuamente ritorna, si impone, costringe alla mediazione è soprattutto perché è diventata rivendicazione di altri soggetti, di tutti gli esclusi dall'*égalité*. La ritrattazione si manifesta prima di tutto come resistenza a lasciarsi strappare la stessa astratta uguaglianza: il suffragio universale maschile fatica circa un secolo per ottenere il riconoscimento; per le donne occorrerà in media ancora più di mezzo secolo: nel paese della Grande Rivoluzione per il diritto di voto e di eleggibilità si tratterà di attendere il governo provvisorio di De Gaulle del 1944, 155 anni dopo la Dichiarazione dei diritti.

Questa resistenza borghese e maschile ad applicare anche solo l'astratto diritto e l'ostinazione degli oppressi a rivendicarlo chiariscono adeguatamente il valore, il carattere rivoluzionario dell'*égalité*, anche di quella borghese, europea, maschile, astratta.

L'uomo borghese, europeo è interessato alla rivendicazione di uguaglianza finché subisce una forma di oppressione, quella che gli occlude l'accesso al potere politico; a negarlo, o a porre dei limiti, quando ne detiene sostanzialmente il monopolio.

La ragione è che il riconoscimento del diritto astratto è la condizione necessaria alla sua concretizzazione — scrive Odile Dhavernas (19)— non c'è alcuna discriminazione tra i membri della nobiltà e quelli del Terzo Stato, tra il bramino e l'intoccabile, il padrone e lo schiavo, perché essi non dipendono dallo stesso diritto: il confronto da cui risulta eventualmente la contestazione di una discriminazione non ha luogo che tra termini confrontabili, cioè nel seno della stessa categoria.

La ritrattazione si manifesta in secondo luogo come uguaglianza repressiva che nega legittimità alle differenze, ma è appunto il rovescio della battaglia della sinistra rivoluzionaria francese, che non pretende dagli ebrei l'abbandono della loro religione, somiglia piuttosto a quella della destra clericale e monarchica che della differenza di tradizioni e condizioni di esistenza vuole fare la ragione di una differenza di diritto e solo in seconda istanza si rassegna a riconoscere l'uguaglianza, perché uguale voglia dire non dello stesso peso-dello stesso valore ma stessomedesimo.

È evidente che la nozione di uguaglianza, oltre ad essere ambivalente nella stessa égalité per le caratteristiche del soggetto che ne parla e per un deficit di comprensione e di cultura, comporta il rischio della sovrapposizione tra i due significati del termine. Ma l'involuzione dell'*égalité* in uguaglianza repressiva non deriva soprattutto da un meccanismo ideologico-simbolico, da un processo di autonoma involuzione di un principio: tra l'*égalité* giacobina e quella di Bonaparte c'è di mezzo la cristallizzazione degli interessi di un blocco sociale conservatore, che gode i benefici della rivoluzione e ora sostiene l'imperatore.

È il rapporto con l'*égalité*, in ultima analisi, il giudizio sul valore storico della Rivoluzione francese, la discriminante tra due immagini diverse della differenza. In proposito Luce Irigaray ha un'opinione che si presta ad equivoci: "Le proteste di uguaglianza degli uomini, delle razze, dei sessi — scrive nell'introduzione a *Sessi e genealogie* — significano un disprezzo e un diniego dei fenomeni reali che provocano un imperialismo più deleterio ancora di quelli che conservano tracce della differenza. Lo scacco all'uguaglianza nel possesso di ricchezze oggi è evidente, quello dell'uguaglianza del diritto alla cultura ci fa la guerra".

Ancora una volta la mancata realizzazione di un'uguaglianza, quella almeno del diritto alla cultura dovrebbe essere auspicabile da qualsiasi punto di vista non rozzamente reazionario, diventa argomento per un rifiuto dell'uguaglianza come "imperialismo deleterio". Meglio l'*Ancien Régime* che l'*égalité*: questa è l'unica possibile morale della favola che la Irigaray racconta al femminismo.

Ed è una morale della favola in sintonia con questo tempo della storia. Chi avesse per caso trascorso in Francia le settimane intorno ai festeggiamenti per i duecento anni dal 1789 avrebbe visto con i propri occhi e sentito con le proprie orecchie le manifestazioni di una battaglia ideologica che ha diviso sinistra e destra nel senso meno topografico-parlamentare e formale dei due termini. Una parte assai consistenti e con voce più potente, perché amplificata dai mezzi di informazione, si è servita delle celebrazioni dell'89 per un attacco alla Rivoluzione francese tra i più violenti conosciuti in Francia dopo la Restaurazione e ha creato l'immagine del paradosso di una nazione impegnata a festeggiare un evento che sarebbe poi la radice di tutti i mali, i totalitarismi, le ingiustizie del mondo contemporaneo.

Bisogna aggiungere che la ripulsa dell'égalité ha una ragione che va ben oltre la semplice battaglia ideologica contro una sinistra che spesso proprio in Francia, nel rapporto con gli immigrati, o la nega o la traduce in uguaglianza repressiva, avvicinandosi nei fatti alle posizioni della destra.

L'immigrazione ripropone infatti in Europa una nuova questione della cittadinanza, che certamente non

esaurisce i problemi e i bisogni degli immigrati, ma che non a caso è il primo bersaglio polemico della destra e non solo di quella estrema.

Alla Dichiarazione dei diritti e alla Rivoluzione francese, infine, il femminismo e la libertà delle donne devono assai più di quanto comunemente si creda. Se è vero che la rivoluzione si conclude con una riaffermazione di differenza, è in quella occasione storica che viene rimesso in discussione lo sbarramento sessista. Essa ha posto il problema delle donne e ne ha fatto un punto nodale del proprio interrogarsi politico sulla società, "tale interrogarsi rivoluzionario sul posto delle donne nelle istituzioni — scrive Elisabeth G. Sledziewsky — non è necessariamente sfociato in soluzioni rivoluzionarie, anzi tutt'altro. Scoprire che le donne possono avere un loro posto, non significa concederglielo. Potrebbe addirittura darsi che il fatto stesso di sollevare un problema così sovversivo, abbia provocato, in coloro stessi che lo sollevano, una reazione più che una risposta, e, di conseguenza, un discorso reazionario sulla, laddove ci si sarebbe attesi delle innovazioni. Occorre quindi sottolineare l'audacia della Rivoluzione e insieme la sua abdicazione storica" (20).

La Rivoluzione ha comunque riconosciuto alla donna una personalità civile che l'*Ancien Régime* le negava: definisce in modo identico per uomini e donne l'accesso alla maggiore età, riconosce l'uguaglianza dei diritti nelle successioni ab intestato, il diritto a testimoniare in atti di stato civile e a contrarre liberamente obbligazioni, il diritto alla spartizione dei beni comunali. Nel primo progetto di Codice civile la madre gode delle stesse prerogative del padre nell'esercizio dell'autorità parentale. Le leggi del settembre '92 sullo stato civile e il divorzio introducono poi un principio di uguaglianza tra i coniugi e stabiliscono tra i due la "più rigorosa simmetria, tanto nella procedura civile che nell'enunciato dei diritti". "La conquista delle libertà civili non comporta, certo, quella dei diritti civici, ma ne costituisce la chiave, e ne rende ancor più inaccettabile l'assenza".

Le nazionalità contro l'égalité

La questione tuttavia non si esaurisce nella ridefinizione di un significato storico di uguaglianza che è condizione necessaria al riconoscimento del diritto alla differenza.

Per Luce Irigaray esiste un intrinseco valore della differenza, una legge etica ed estetica la quale afferma che il mondo è bello perché è vario e nega indifferentemente, per la medesima logica, l'uguaglianza nel possesso delle ricchezze e quella dei sessi. In quest'ottica ciascuno dei due poli ha la medesima legittimità, purché non prevarichi, non pretenda di avere autorità ma rispetti l'altro o l'altra.

Ne deriva prima di tutto che nessuna differenza va rimessa in discussione, nemmeno quelle di classe che pure esistono solo come rapporti di oppressione: che la violenza, la mancanza di rispetto, l'autorità si manifestino prima di tutto nei meccanismi che decidono chi occupa il posto che nessuno sceglierebbe spontaneamente nella divisione delle ricchezze è un'idea che non sfiora nemmeno Luce Irigaray. Ne deriva poi che in questa omologazione di una differenza all'altra va perduto il valore rivoluzionario della differenza, che è consistito storicamente nell'essere l'identità degli oppressi e che ha un senso politico positivo solo perché è funzionale ad un processo di liberazione.

Il bisogno di integrare la differenza in un processo di liberazione ha le sue origini nelle nazioni europee che hanno dovuto fare i conti con le invasioni napoleoniche dei primi del XIX secolo, soprattutto in quelle che non hanno ancora realizzato l'unità e l'indipendenza. Il nazionalismo europeo antifrancese polemizza con un'*égalité* divenuta ormai uguaglianza repressiva per un processo di identificazione comprensibile, simile a quello per cui oggi il marxismo è così impopolare nell'Europa dell'Est, per essere stato cioè ideologia ufficiale di un regime odioso di oppressione e privilegio.

Ma anche perché la costruzione dello Stato nazionale tedesco (la nazione che in maniera più compiuta e articolata elabora l'ideologia della differenza) è guidata da classi di origine feudale e da istituzioni fortemente conservatrici che hanno anche bisogno di esorcizzare l'*égalité*, press'a poco come il capitalismo ha utilizzato le malefatte del "socialismo reale" prima, la sua decomposizione poi, per scacciare lo spettro che si è aggirato per l'Europa per quasi un secolo e mezzo.

L'ideologia del nazionalismo europeo della prima metà del XIX secolo è anch'essa prodotto di un fenomeno contraddittorio, proprio come il "pensiero della differenza": una legittima esigenza di liberazione si traduce in linguaggi e fobie che hanno le loro radici politico-sociali nella degenerazione della Rivoluzione francese in bonapartismo e nella liquidazione totale che ne tenta la cultura della Restaurazione, che preesiste al fatto storico conosciuto con quel nome e fonde nella polemica contro l'*égalité* umori e interessi dell'*Ancien Régime* e bisogni che nell'*égalité* non riescono a riconoscersi.

Anche senza quelle circostanze storiche infatti il nazionalismo tedesco (e italiano) difficilmente avrebbero potuto rivendicare solo l'uguale diritto all'unità e all'indipendenza nazionale della Germania (e dell'Italia). La questione che restava da risolvere era l'identità del soggetto che rivendicava l'uguale diritto: unità e indipendenza non solo non esistono ma la loro esistenza potenziale non poggia su una differenza così evidente come quella tra i corpi di un uomo e una donna: che un veneto fosse più uguale ad un siciliano che ad un austriaco non era allora una realtà così obiettiva e indiscutibile.

La differenza tedesca è l'immagine di uno specifico della Germania, di un'anima tedesca, di un eterno germanico che si traduce in discorsi di intellettuali e in una simbologia per le masse, già evidente durante i festeggiamenti per la vittoria nella Battaglia dei popoli, nei fuochi accesi dappertutto che richiamano le antiche leggende ariane.

Da una combinazione simbolica di colori nasce la bandiera che si immagina riproduca quella del Sacro Romano Impero e si afferma una differenza di pensiero e valori radicata nel corpo tedesco, legata all'incarnato chiaro, ai capelli biondi, agli occhi azzurri, a caratteristiche fisiche diverse da quelle francesi. Per gli italiani c'è il mito del loro grande passato, di una fierezza mai spenta, di una storia riscritta in termini di resistenza permanente allo straniero di turno, di disfide e di rintocchi di campane che rispondono agli squilli di tromba.

Questo complesso di discorsi e di simboli costituiscono un mito delle origini, una prima approssimazione idealizzata di ciò che né gli italiani, né i tedeschi ancora hanno, cioè l'identità nazionale, senza la quale rivendicare l'uguale diritto all'unità e all'indipendenza non ha senso, perché non sarebbero chiari i contorni

del soggetto storico che lo rivendica. Discorsi e simboli, divenuti poi ripugnanti e stucchevoli, hanno invece agli inizi del XIX secolo una loro legittimità storica, rappresentano la forma concreta in cui si realizza per le nazioni europee oppresse il diritto allo stato e alla sovranità nazionali. Tuttavia che la differenza tedesca sia nata in opposizione all'*égalité* non resta senza conseguenze: quando la Germania da nazione oppressa, mobilitata in una lotta di liberazione nazionale, si trasformerà in nazione industrializzata e di grandi e frustrate ambizioni imperialiste, gli stessi discorsi, gli stessi simboli, la stessa differenza assumeranno ben altro senso, diventando discorsi e simboli della più brutale negazione dell'uguaglianza, quindi dell'altrui diritto alla differenza.

La differenza che ci interessa, l'aspetto positivo e necessario del nazionalismo dei primi del XIX secolo è la differenza come identità dell'oppresso/a, ciò di cui ha bisogno per definirsi rispetto all'altro, per raccogliersi intorno a qualcosa di comune come i tedeschi intorno ai fuochi che festeggiavano la vittoria su Napoleone.

La classe operaia è stata tanto più radicale, quanto più ha avuto il senso della propria differenza: si è data dei luoghi, delle bandiere, dei simboli, dei canti, dei riti, dei capi, degli dei e in una certa fase della vicenda del movimento operaio perfino una patria diversa (l'Urss) da quella della classe all'altro capo del processo di produzione. Un proletariato che non ha ancora o non ha più la nozione della propria differenza non è più soggetto politico, non è in grado di porsi la questione della propria liberazione, di svolgere il compito che il marxismo gli attribuisce.

I neri americani si pongono il problema della differenza, quando appare chiaro che alla liberazione non basta l'uguaglianza, che la sua concretizzazione ha assoluto bisogno della costituzione di un soggetto politico differente e autonomo, dopo il bilancio negativo sulla fiducia riposta nel liberal o nel sindacalista bianchi.

La differenza definisce il recinto al cui interno si collocano e si riconoscono i singoli membri di una comunità politica, il soggetto politico che ad un certo punto della storia rivendica diritti e afferma bisogni; questa differenza non è necessariamente legata ad una differenza reale, né si produce per il solo fatto che una differenza esiste, se essa non ha bisogno di farsi riconoscere dai suoi singoli membri, di stringerli l'uno all'altro in un rapporto di solidarietà. La costituzione e la dissoluzione delle identità sono fortemente legate alle dinamiche storiche, come mostrano chiaramente le vicende dei conflitti di classe, etnici, razziali, di nazionalità o di genere.

Il problema con cui i primi nuclei del movimento nero devono misurarsi per esempio è quello che nelle istituzioni a maggioranza bianca (sindacati, partiti, chiese ecc.) bisogni e diritti dei neri restano ultimi e si riproduce in altra forma il tradizionale rapporto di oppressione. In termini politici il problema si traduce nell'esigenza di un soggetto nero in grado di farli valere, mutando i rapporti di forza con l'organizzazione e l'iniziativa.

Tuttavia la questione della differenza nera è stata affrontata in modi tra loro assai diversi e la vicenda di Malcolm X ne è un esempio particolarmente significativo. I neri americani che si pongono in un'ottica di liberazione devono constatare di aver subito l'espropriazione peggiore, poiché sono stati privati di tutto quello che poteva costituire identità positiva: i luoghi, la lingua, la religione, la memoria.

Malcolm invidia perfino gli ebrei che "non hanno perduto l'orgoglio di essere tali, non hanno mai cessato di essere uomini, hanno sempre saputo di aver contribuito largamente allo sviluppo della società e hanno trovato il coraggio di resistere nella consapevolezza del loro valore" (21).

Come si fa a lottare contro qualcuno, quando parliamo la sua lingua, preghiamo il suo Dio, condividiamo i suoi giudizi sul mondo, vediamo noi stessi con i suoi occhi? Il luogo dei neri è l'Africa, dice Malcolm, e lì essi devono tornare dal punto di vista culturale, filosofico, psicologico. Questo ritorno lo ha però realizzato in due forme radicalmente diverse. È tornato all'Africa degli antenati e delle radici, cristallizzata ad uno stadio del tempo storico dell'oppressione e dalla forza conservatrice delle memorie, aderendo ai Black *Muslims* di Elijah Muhammad, un'aggregazione politico-religiosa che combina animismo e un islamismo largamente immaginario e nelle lotte per i diritti dei neri svolge un ruolo talvolta ambiguo con una sistematica sottovalutazione dell'esigenza di forzare le barriere sociali che emarginano i neri negli Stati Uniti. Ma che contemporaneamente raccoglie e radicalizza giovani e contribuisce a creare quella coscienza nera di cui Malcolm X resta ancora oggi l'esempio più significativo.

È tornato nell'Africa storico-politica della Battaglia di Algeri e di Ben Bella, di Lumumba e della rivolta del Kenya, dopo il distacco dai *Black Muslims* avvenuto nel 1964, un anno prima del suo assassinio.

Questa seconda Africa tuttavia non è più solo l'Africa: è la lotta di tutti i popoli oppressi, è la Cina di Mao a cui Malcolm guarda con crescente simpatia, sono i rivoluzionari di pelle bianca di cui comincia ad accettare le critiche; è cioè una possibilità della storia che attualizza una differenza mitica, primitiva, fuori dal tempo.

La differenza che negli Usa ha finito con l'affermarsi è cosa ancora diversa dalle due che Malcolm X ha rappresentato, la prima solo mitica, la seconda solo una possibilità che non si è per ora realizzata ma che alla metà degli anni Sessanta aveva in due decenni di ascesa rivoluzionaria dei paesi colonizzati le sue premesse e un'evidenza che aveva alimentato nella sinistra occidentale ideologie e attese terzomondiste.

La lontananza dei cittadini e delle cittadine statunitensi di pelle nera dall'Africa ha congiunturalmente risolto la questione della differenza in altri termini, come affidamento dei neri ai leaders politici dello stesso colore, perché la principale (e quasi unica) differenza che delle radici perduta resta è appunto quella e soprattutto perché quella è la ragione delle discriminazioni.

La cultura nera, che negli anni Ottanta ha conosciuto alcune interessanti manifestazioni nel cinema e nel mondo accademico, è una cultura non uguale (stessa, medesima) a quella bianca: è per alcuni aspetti una cultura differente che conserva le tracce del mito africano, ciò che della tradizione del continente d'origine è stato preservato nel corso della schiavitù e oltre, ma che riflette le specifiche condizioni di esistenza di persone nate e vissute negli Usa e l'integrazione di una cultura occidentale e bianca.

La differenza dei neri americani non è dunque la differenza di una "razza", come pensa Luce Irigaray, ma quella di una storia. La differenza di razza può essere teorizzata solo come discriminazione, razzismo, rifiuto del diverso e non per i suoi contenuti positivi che appartengono

invece alle tradizioni, alle storie, alle culture, alle battaglie dei gruppi in cui le razze si suddividono.

Vale la pena di segnalare che negli ultimi anni alcuni intellettuali neri statunitensi hanno elaborato una sorta di pensiero della differenza che attualizza il mito dell'anima nera servendosi degli ingredienti (psicoanalisi freudiana, antropologia strutturale, teorie del pensiero parziale ecc.) con cui è oggi possibile trascrivere il bisogno di rendere assoluta ed eterna la propria differenza, misconoscendo ciò che di storico, relativo, funzionale essa contiene al suo interno.

I limiti dell'identità degli oppressi

La differenza come identità e strumento di liberazione deve fare i conti con i suoi rapporti con l'oppressione che tracciano i margini entro i quali la differenza può essere rivendicata, senza diventarne l'idealizzazione. La differenza dell'oppresso o dell'oppressa è da una parte l'unica che, nello specifico della politica, sia legittimo rivendicare; dall'altra quella delle due che davvero risulta anche da una sottrazione, da una mancanza, da un'amputazione di potenzialità. L'oppressione ha una logica simile a quella del cannibalismo, perché l'oppressore mangia all'altro o all'altra ciò che desidera rafforzare in sé: l'esistenza di classi subalterne su cui è stato scaricato il peso del lavoro manuale, di compiti faticosi, esecutivi, subalterni ha consentito alle classi dominanti di sviluppare in sé o a proprio vantaggio potenzialità intellettuali che appartengono all'intera specie, che l'intera specie ugualmente possiede; i paesi imperialisti, per rafforzare le proprie capacità di sviluppo economico, hanno mangiato e continuano a mangiare quelle dei paesi dipendenti, condannandoli alla miseria, all'arretratezza economia e sociale; la dominazione patriarcale ha privato la donna della possibilità di essere altro che corpo, sesso, madre e ha attribuito all'uomo soltanto pensiero, poteri, ruoli sociali.

L'invidia del pene può essere letta come la metafora di una castrazione che si è realizzata sul piano storico e sociale e di cui la psicoanalisi (o almeno una sua parte) rovescia i nessi di causa ed effetto. E più la differenza coincide con l'oppressione (questa coincidenza è evidente nel rapporto simbiotico opposto tra classi dominanti e subalterne), più l'oppressione si infiltra nella differenza e vi si mescola, più un'oppressione è di lunga durata e ha condizionato quindi a fondo l'esistenza e le "proprietà" dell'oppresso/a più la rivendicazione rischia di contenere in sé l'idealizzazione di ciò che si dovrebbe invece combattere.

Sette eretiche e movimenti religiosi medioevali hanno espresso talvolta una protesta sociale che delle "proprietà" delle classi subalterne, le privazioni e la miseria, facevano ideali di vita e principi salvifici di un'umanità in decadenza.

La questione nazionale si pone oggi in maniera radicalmente diversa dal tempo della Battaglia dei popoli e del Discorso alla nazione tedesca di Fichte. Allora la differenza era in larga parte identità positiva, differenza di storia, tradizioni, costumi; elemento dialettico di una cultura europea di cui il marxismo stesso è il prodotto nei suoi rapporti con la filosofia tedesca, l'esperienza politica francese e l'economia politica inglese.

La rivendicazione di differenza corrispondeva poi all'esigenza reale, posta dal ritardo tedesco e italiano, del riconoscimento di uno stato nazionale differente: la differenza di identità (in parte ovviamente anche presunta) era cioè immediatamente funzionale alla soluzione dell'effettivo problema politico dell'ordine del giorno.

La grande questione nazionale della fine del XX secolo, quella che colloca su opposti versanti paesi imperialisti e cosiddetti Terzo e Quarto Mondo, si pone in altri termini: nazioni che hanno l'indipendenza formale, a cui nessuno taglia la lingua o impone religione e costumi sono ridotti alla miseria prima di tutto dalla forza di meccanismi economici. Il disvalore di culture e modelli è il prodotto di un'identificazione semplice: vale meno ciò che è prodotto da persone che valgono meno, perché incapaci di darsi quello che altre si sono date in Europa, negli Usa o in Giappone.

Sarebbe utile che la gente comune dell'Europa cominciasse a sapere che cosa è stata la cultura araba e che cosa il mondo occidentale le deve; quali civiltà vi fossero in Africa o in America prima che le deportazioni, i massacri e le rapine le cancellassero e ne stroncassero per sempre le possibilità di sviluppo. Ma nella coscienza della suddetta gente non cambierebbe molto, se i figli di quelle culture continuassero ad arrivare in Europa avvolti di stracci e a rappresentare nella società il gradino più basso della gerarchia sociale.

Il disvalore della propria cultura agli occhi degli stessi colonizzati si concretizza nell'ingestione di occidentalità, che tuttavia si afferma prima come merce, solo poi come miti e valori. L'imperialismo culturale è figlio dell'imperialismo economico, dello scambio diseguale che sui paesi dipendenti scarica la produzione di merci ad alta composizione di suggestioni. La rivendicazione di differenza in sé non porta lontano, pur essendo legittima e utile ridefinizione di identità per inclusione ed esclusione.

Poiché la questione di fondo è in ultima analisi quella dei meccanismi economici che riproducono la miseria, l'arretratezza sociale e l'imperialismo culturale, si è posto nel corso del XX secolo il problema degli strumenti in grado di rimetterli in discussione. La differenza ha così rivelato un limite obiettivo, la sua componente di oppressione, per cui tra due tipi di cultura di uguale peso-uguale valore una sola ha potuto sviluppare fino in fondo le sue potenzialità nel male e nel bene.

In sostanza le conseguenze di cinquecento anni di oppressione coloniale e imperialista sono molteplici:

• si è prodotta nel mondo, per l'interruzione sia pur parziale di quella dialettica tra culture che è alla base della storia della civiltà, un'ipertrofia di occidentale, una circolarità dell'autoriflessione del pensiero occidentale sempre meno capace di rinnovarsi e di accogliere i suggerimenti di altre culture. Luce Irigaray sostiene qualcosa di simile per l'ipertrofia del maschile, riprendendo un'idea dello psicoanalista junghiano Erich Neumann che nella sua opera *La psicologia del femminile* (1953) "denuncia lo sviluppo ipertrofico che, nella nostra società, ha assunto la componente maschile coscienziale della psiche di gruppo a scapito delle potenzialità femminili soffocate dall'assetto patriarcale della coscienza occidentale". Con la differenza tuttavia che ciò che appartiene ad una cultura o all'altra è ben più evidente e dicibile di ciò che è invece maschile e femminile, poiché il femminile è in misura molto maggiore potenzialità interrotta, stroncata dall'oppressione.

• La civiltà occidentale ha potuto sviluppare fino in fondo le sue potenzialità negative come effetto combinato di uno sviluppo economico su-

periore e del modo in cui questo sviluppo si è realizzato, cioè attraverso la violenza e la rapina coloniali e imperialiste. Il suo frutto avvelenato è soprattutto il razzismo, che non si limita a rivestire di ideologie pseudo scientifiche l'ostilità nei confronti della differenza e gli umori antiegualitari ma la pratica con gli strumenti di una tecnologia avanzata e con la forza degli apparati industrial-militari dei paesi imperialisti. Il razzismo è una possibilità permanente di reazione in momenti di trasformazione e di crisi, ma non perché rappresenti una costante dell'animo umano, un sentimento elementare, un ricorso della storia ma perché permanentemente alimentato dal rapporto di dominazione coloniale e imperialista.

Le costanti e i sentimenti elementari esistono ma spesso convivono con il proprio opposto o la propria negazione; l'homo hy*erarchicus* con l'aspirazione all'uguaglianza, l'ostilità per la differenza con la curiosità e la socievolezza, l'antagonismo con la solidarietà.

Le circostanze, i bisogni e gli interessi stimolano ora l'uno ora l'altro di quei sentimenti. È per questo che una predicazione della tolleranza incapace di intervenire su circostanze, esperienze e bisogni è nella migliore delle ipotesi sterile, quando non consapevolmente complice dell'oppressione.

• La civiltà occidentale ha potuto sviluppare fino in fondo le sue potenzialità positive come effetto combinato di uno sviluppo economico superiore e dell'esistenza di culture di opposizione, di soggettività differenti al suo stesso interno. L'*égalité*, il marxismo, il femminismo, la psicoanalisi ecc. rappresentano conquiste del pensiero occidentale di cui altre culture possono servirsi, utilizzare come parziale risarcimento dei danni dell'oppressione. Nel corso del XX secolo migliaia di giovani asiatici, africani, latino-americani hanno trovato nelle università europee in cui venivano a studiare un formidabile strumento di lotta e di liberazione, il marxismo, che hanno portato nei loro paesi come il più prezioso *souvenir* dell'Occidente. Tra due modelli di lotta antimperialista, non a caso quello in cui è più accentuato l'elemento di differenza è il meno rivoluzionario: tra le rivoluzioni della Cina e del Nicaragua (che pure mantengono e integrano componenti della tradizionale nazionale) e le mobilitazioni antimperialiste dell'integralismo islamico sono le seconde che sottolineano con maggiore forza gli elementi di identità, che puntano sull'attaccamento alla tradizione e ai costumi dei padri.

Lo spessore della rivendicazione di differenza rivela la natura dei gruppi dirigenti, il loro rapporto con le classi dominanti locali di cui sono espressione: l'accentuazione delle differenze culturali può allora anche convivere con una rete di interessi e di complicità con l'Occidente, che rappresenta poi l'ostacolo endogeno ai processi di liberazione.

• L'identità e il destino di una persona non sono solo determinate da una struttura socioeconomica, da un periodo della storia, dal suo corpo, dalle sue vicende infantili; esse contengono al proprio interno anche elementi di volontà, di scelta, di progetto.

A maggior ragione questo vale per un soggetto politico che si fa soggetto politico proprio per mutare il proprio destino e le proprie condizioni di esistenza e integra quindi nella sua identità il suo progetto, cambia la qualità della propria differenza.

Tra la classe operaia come dato sociale e il movimento operaio organizzato c'è una differenza profonda di identità: ci sono programmi, rivendicazioni, esperienze, lotte; c'è o c'è stato nei momenti migliori della sua vicenda un partito operaio, intellettuale collettivo, che è in una certa misura il rovesciamento della classe come dato sociale, la riappropriazione e lo sviluppo di potenzialità intellettuali di cui era stata privata dal suo ruolo di classe subalterna.

Nell'identità dei tedeschi e degli italiani dei primi del XIX secolo ci sono una Germania e un'Italia solo potenziali, che dovranno attendere più di cinquant'anni per vedere la luce: se gli uni e gli altri si fossero limitati a guardarsi allo specchio avrebbero visto solo il loro non-essere come nazione.

Uguale come stesso-medesimo

In una certa misura uguale nel senso di uguale peso-uguale valore deve voler dire anche uguale nel senso di stesso-medesimo; è difficile sostenere che miseria, analfabetismo, emarginazione abbiano uguale valore-uguale peso di una condizione di vita in grado di soddisfare bisogni materiali e psicologici molteplici.

Il modello di sviluppo occidentale non è proponibile perché la sua estensione accelererebbe e moltiplicherebbe le catastrofi ecologiche, ma non può essere semplicemente riproposta la differenza; ogni possibile alternativa non può fondarsi che su una riduzione del divario, un avvicinamento delle condizioni di vita, che possono essere diversissime per molti aspetti ma si somiglierebbero di più per altri, perché le condizioni minime di agio sono uguali per tutti e per tutte: una case, due pasti, il diritto alla salute e all'istruzione e le poche altre cose elementari riguardo alle quali i singoli membri della specie sono ancora ferocemente non uguali.

L'invidia per ciò che ciò che all'altro è dato e a se stesso negato, quando si politicizza e si dà progetto e organizzazione, è la spinta propulsiva dei processi di liberazione, delle lotte per l'affermazione di bisogni e diritti negati. L'accusa di voler essere uguale all'oppressore è quasi sempre un paradosso: se davvero l'uguaglianza si realizza né l'oppresso, né l'oppressore sono più uguali a se stessi, essendosi dissolta la relazione che li definiva.

L'identità di genere

La questione dell'identità di genere può porsi in termini molto diversi o molto simili: quanto diversi o quanto simili dipende dai rapporti che si ipotizzano prima di tutto tra sesso e genere; in secondo luogo tra identità di genere e identità di un soggetto politico femminile. Possiamo dire che tradizionalmente si sono scontrate due ipotesi con una gamma piuttosto ampia di posizioni intermedie: l'ipotesi che il genere sia più o meno una proiezione del sesso, che il sesso determini il genere e quindi le differenze di destino, di caratteristiche, di ruoli sociali siano il riflesso (magari con significative ma non decisive variazioni storiche) delle differenze di sesso; l'ipotesi che il genere sia una costruzione storico-culturale a cui il sesso non sia ovviamente estraneo, ma che si sia formato nel corso di numerosi millenni (se non si aderisce all'ipotesi del patriarcato originario) come prodotto della dominazione patriarcale, sovrapponendosi alla differenza originaria o meglio elevando sulla differenza originaria una costruzione di atteggiamenti e caratteristiche che vengono trasmessi a bambine a bambini fin

dai primi mesi di vita.

Il genere sarebbe cioè il prodotto di una comunicazione che contiene all'interno un duplice messaggio, sia quello che dice *sei uomo-sei donna*, sia quello che definisce che cosa è un uomo e che cosa è una donna.

La prima ipotesi ha caratterizzato le ideologie patriarcali, il pensiero conservatore e reazionario, ma anche punti di vista culturali convinti che l'uomo e la donna appartengano alla natura assai più di quanto credano; che la storia come terreno su cui tutto cambia e diventa possibile sia sostanzialmente un mito moderno. Essa si è espressa perciò in una vasta gamma di atteggiamenti dalla misoginia di Weininger e Moebius, all'ambigua ammirazione per le donne di Kraus, alle sperticate lodi della *Mulieris dignitatem*, al lavoro di ossequiati Maestri della psicoanalisi, l'unico dei saperi forse in cui un uomo politicamente progressista e che suppone di non essere misogino può dire serenamente che le donne non hanno prodotto cultura perché non hanno il pene.

La seconda ipotesi è stata fatta propria dal pensiero liberal, genericamente progressista, dal marxismo (a dire il vero in maniera più incerta, differenziata) e dal femminismo radicale e in genere dalla convinzione che a storia e natura si applichino criteri e categorie diverse e non sia consentito tradurre i problemi dell'una in schemi di pensiero dell'altra.

Una prima domanda: quale senso politico ha riaprire una discussione che forse non sarà mai risolta, come tutte le discussioni che riguardano il rapporto tra natura e cultura? Quale senso rischiare di esporre alle banalizzazioni del linguaggio comune problemi incerti della psicoanalisi?

Il senso è che l'identità è contemporaneamente una violenza e un'idea ambigua, ma un soggetto politico di liberazione senza identità è una contraddizione in termini.

È una violenza inchiodare a una persona ad altre connotazioni che non siano quelle che come individuo, singolo o singola, essere unico e irripetibile gli appartengono. Ciascuno, ciascuna desidera essere giudicato per ciò che è e non perché donna, lesbica o omosessuale, ebreo, proletaria o meridionale ecc. L'identità è la madre di tutti gli stereotipi dai più sofisticati ai più rozzi; estende a tutti le caratteristiche di alcuni; cristallizza e conserva anche quello che sarebbe meglio non conservare; è spesso immaginaria e facilmente si trasforma da difesa degli oppressi a bastone degli oppressori.

Ma nessun gruppo può legare i singoli membri in un rapporto di solidarietà, avere coscienza della natura dei suoi bisogni, muoversi in una direzione piuttosto che in un'altra se non sa dire in qualche modo chi è.

La questione dell'identità ha perciò un senso per le donne, se le si pensa come soggetti di liberazione; diventa pretesa di descrivere, definire, connotare persone tra loro profondamente diverse se questa immagine delle donne viene meno.

In che cosa consiste allora l'identità di genere?

Dobbiamo considerare una conquista il fatto che oggi, dopo millenni di certezze, appaia difficile dare una risposta non solo per le donne ma per gli uomini stessi. Parlando delle centinaia di Men's Studies, nati negli Stati Uniti, in Australia e in Inghilterra ad imitazione degli Women's Studies, Elisabeth Badinter scrive che "l'uomo alla fine del XX secolo non sa più definirsi... L'uomo è divenuto un vero mistero" (22).

Le tesi della Badinter, che si ispira evidentemente alla scuola kleiniana, credibili o incredibili che siano nel loro complesso, danno almeno ragione (con l'ipotesi di una protofemminilità maschile) di un fatto evidente, cioè del bisogno maschile di differenziarsi, di affermare in momenti diversi della sua vita e in forme diverse nella cultura la differenza. Anche il punto d'arrivo del discorso della Badinter mi appare più convincente o almeno più adeguato ai bisogni effettivi delle donne in questa fase della vicenda della relazione di genere nel mondo occidentale. Luce Irigaray auspica con Nietzsche un ritorno all'antica polarità dei sessi. In *Sessi e genealogie* la Irigaray fa un'affermazione singolare: "Non c'è più che il genere umano — scrive — in cui il sesso non ha reale valore, se non quello della riproduzione della specie". L'affermazione è singolare prima di tutto perché è falsa e perché, al contrario, l'umanizzazione ha corrisposto ad una progressiva e crescente differenziazione tra i sessi. Il punto di rottura tra il primate e l'umano consiste in una divisione dei ruoli che non ha equivalente nel mondo animale: i carnivori maschi e femmine cacciano allo stesso modo e tra i primati la ricerca di cibo è individuale e non ha tracce di specializzazione sessuale.

Il regime alimentare umano implica una divisione dei compiti e delle risorse, che non esiste nel mondo animale, in cui ogni adulto è interamente responsabile della propria sussistenza e in nessun caso un sesso dipende dall'altro per l'alimentazione di base.

Ma non si tratta di una questione di verità primatologica e antropologica. La tesi della polarità lascia aperta una domanda inquietante: se la polarità dei sessi è rispetto della natura, se la differenza è un valore di sé, se il maschile è quello che il differenzialismo descrive, che cosa sarà mai il compagno ideale di una donna che sotto le macerie dell'emancipazione ha ritrovato la sua differenza? Un fallo vestito e calzato, una specie di mostro; a questo mostro Luce Irigaray chiede di rispettare la differenza, ma è una contraddizione in termini, è come chiedere ad un nazista, riconoscendo diritto e valore alla sua differenza, di rispettare quella degli ebrei e degli immigrati.

Per la Badinter invece, che aveva già esposto in altri lavori questa tesi, tocca ora all'uomo riconciliarsi con il suo femminile originario. Ma la sua non è né la vecchia tesi della bisessualità con i suoi ambigui risvolti, né la negazione dell'esistenza di un'identità di genere. Alle teorie della psicologa femminista americana Sandra Bem, che propone di allevare i bambini e le bambine fuori dallo schema del genere, la Badinter obietta che si tratta di una misura più alienante che liberatrice, perché bisogna prima apprendere che si è una bambina o un bambino e la sola distinzione degli organi sessuali non è sufficiente a costruire un sentimento di identità sessuale.

L'uomo deve imparare a fare da madre al suo bambino, ad alternare funzioni diverse come già fanno le donne, a non avere paura della tenerezza né sentire la sua virilità continuamente messa alla prova. La proposta concreta è opposta a quella della matrilinearità che definitivamente scarica sulla donna tutto il peso dei figli, ma l'interesse del libro della Badinter non consiste in questo. Esso riassume, ordina, spiega il lavoro di numerosi uomini che si occupano ormai da decenni del problema della differenza e dell'identità di genere maschile. Incalzati dal femminismo, messi di fronte alle immagini femminili di se stessi alcuni uomini (non a caso quelli che vivono in ambienti in cui sono costretti al confronto con donne intellettuali) hanno cominciato a vergognarsi e a

cercare in sé qualcosa di femminile che li riscattasse dall'essere uomini, trovandolo in genere in riscritture varie dell'opera di Melanie Klein. Il fenomeno non è del tutto nuovo: in altri periodi della storia, sia pure in ambienti ristretti ed élitari, gli uomini hanno voluto essere in qualche modo uguali alle donne e hanno ostentato atteggiamenti effeminati, senza per questo essere omosessuali ma al contrario cercando e ammirando le donne.

Questo è avvenuto dove e quando esse hanno goduto per qualche ragione di rapporti di forza sociali e culturali più favorevoli; ma proprio perché si trattava di ambienti ristretti, perché tutte le altre donne restavano irreparabilmente differenti (nel senso di *di-fero*), la festa è finita presto.

La cosa che questo interrogarsi di uomini su se stessi riconferma che l'identità di genere ha una forte componente storico-culturale e che continuamente viene ridefinita in una guerra latente di cui ci sfugge in gran parte la logica, ma che sarebbe una delle cose a cui cominciare a pensare.

Alcune donne marxiste che hanno raccolto in modo serio la sfida della differenza di genere, lanciata dal femminismo statunitense negli anni Sessanta, si chiedono di riprendere adeguata distanze dalle donne, che l'emancipazione aveva pericolosamente avvicinato. All'autocritica esplicita o implicita degli uomini favorevoli al processo di detribalizzazione, come Levinson chiama l'abbandono di alcuni atteggiamenti detti maschili, fa da contrappeso la reazione di altri che con la violenza, il mito della virilità, l'odio per i diversi, l'affermazione della polarità dei sessi, lo sforzo di ricondurre le donne al loro ruolo materno ripetono la loro lotta infantile per distinguersi dalla madre.

È un caso che i neonazisti tedeschi non solo uccidono gli immigrati, devastano cimiteri ebraici e sinagoghe ma anche sistematicamente e programmaticamente aggrediscano donne?

La discussione sull'identità di genere dovrebbe prima di tutto dirci *non* che cosa è un uomo e che cosa è una donna ma quali meccanismi determinino le identità di genere nella loro varietà e pluralità storica, geografica e personale; ma i nodi da sciogliere sono numerosi, prima di tutto il solito, cioè quali linguaggi maschili utilizzare. Il problema non è che le risposte manchino, è che contemporaneamente ce ne sono troppo (e troppo diverse) e che le più serie sono quelle che più spesso parlano al condizionale e dicono forse.

Sarà questa difficoltà ad orientarsi che fa dire a Luce Irigaray contemporaneamente che la donna non ha genere ("Siamo più perfetti che in passato? Non è sicuro. Non potrebbe essere perché la donna manca di genere per divenire?" *Sessi e genealogie* pag. 74) e che quando rivendica l'uguaglianza distrugge il suo genere ("Quando il genere femminile rivendica, troppo spesso si pone in una pretesa all'uguaglianza dei diritti che rischia di porta alla distruzione del genere" pag. 134).

Se resta difficile dire con precisione che cosa è un genere, è possibile invece comprendere qual è stato nella storia il progetto di un genere, la sua strategia. Se non partiamo dal falso storico che tutto ciò che la donna ha conquistato è concessione maschile, bene dotale paterno o dal paradosso che è esistito nella storia un soggetto che ha agito per sé nella storia senza senso di sé, come sonnambulo o zombie, dobbiamo dire che c'è stato un progetto femminile sostanzialmente vincente, almeno per quel che riguarda il primo tratto del suo percorso di liberazione.

L'identità di un soggetto politico di liberazione è la sua identità sociale, etnica, nazionale, di colore o di genere più un progetto così come un individuo donna o uomo non è solo determinato da un contesto storico, dall'appartenenza di classe, da un trauma infantile, da un linguaggio ma è anche progetto. Le trasformazioni della condizione di esistenza femminile e dell'identità di genere, quando sono state prodotte dalla pressione e dall'iniziativa delle donne, dicono evidentemente qualcosa di quel progetto, anche se ovviamente esse hanno agito in relazione con le pressioni e le iniziative dell'altro genere e in contesti politici e sociali in cui altri bisogni, altri interessi, altri soggetti sono intervenuti attivamente per ridurre la portata e le implicazioni di quei cambiamenti.

Questo progetto non è stato ovviamente unico, né omogeneo, né sempre uguale a se stesso: non sempre il femminismo, o qualcuno dei femminismi esistenti, ne ha rappresentato la punta più avanzata, perché in alcune occasioni e su alcune importanti rivendicazioni le lavoratrici hanno fatto di più e compreso meglio; le studiose che in alcuni campi della conoscenza hanno portato punti di vista femminili hanno preferito spesso non dirsi femministe; i linguaggi, i propositi, i paradigmi usati dai femminismi sono stati fortemente condizionati dai linguaggi maschili e dall'ambiente sociale delle donne che ne facevano parte.

Ciò non toglie che questo progetto sia esistito e siano evidenti i suoi effetti e la sua logica. Le prime battaglie delle donne dovevano necessariamente consistere nel chiedere ed ottenere ciò che era stato fino a quel momento proprio dell'uomo, per l'ovvia ragione che avendo l'uomo fatto le parti, assegnato a ciascuno e a ciascuna il suo, aveva ovviamente preso per sé il meglio. L'aspirazione delle donne a fare ciò che fanno gli uomini e ad avere per sé ciò che hanno gli uomini ha la sua origine in questa elementare realtà, piuttosto che in una interiorizzazione del disprezzo maschile per i ruoli femminili.

Ciò che la donna ha tradizionalmente interiorizzato è piuttosto il suo minor valore come persona, da cui deriva la rinuncia ad aspirare a ciò a cui l'uomo può invece aspirare.

Il meglio è naturalmente storico e relativo; è ciò che l'uomo di un periodo della storia, di una classe, di una cultura considera per sé il meglio possibile. La classe operaia maschile ha opposto all'ingresso delle donne in fabbrica una resistenza largamente sconosciuta: ciò che voleva riservare a sé era la fatica, lo sfruttamento, l'alienazione del lavoro salariato ma non altruismo, semplicemente perché l'alternativa era la disoccupazione, la dipendenza economica, il lavoro nero, l'insignificanza sociale. La lotta della donna proletaria per entrare in fabbrica o in miniera non è stata invidia del pene ed egualitarismo dissennato, ma la rivendicazione di avere almeno un'altra possibilità rispetto all'unica che le sarebbe stata altrimenti riservata. Per gli uomini della borghesia il meglio è la proprietà, di cui le donne dispongono del solo *uno per cento*, secondo dati recenti dell'Onu citati dalla Coonzie. Per gli uomini del clero il meglio sono le gerarchie ecclesiastiche di cui il sacerdozio è il primo gradino.

Una certa somiglianza tra i sessi è stata creata in primo luogo proprio dal processo di liberazione: ruoli simili impongono esperienze simili, pongono di fronte a problemi simili, producono reazioni simili. È in secondo luogo la conseguenza del fatto di essere arrivate ultime in realtà già strutturate secondo modelli e valori maschili a cui è tuttavia difficile con-

trapporre altri valori e altri modelli, prima di tutto perché essi non preesistono ad un prolungato esercizio del ruolo da parte femminile. Le donne che, diventando psicoanaliste, hanno scelto di fare qualcosa cominciata da un uomo e costruita in una prospettiva fallocentrica non hanno fatto il loro ingresso in quel sapere con un modello alternativo preesistente nel loro cranio. Hanno prima di tutto fatto una cosa "da uomini", hanno adottato un linguaggio e un punto di vista maschili e cominciato un processo di critica di lunga durata, non solo ben lontano dall'essersi ancora oggi concluso ma che non riesce davvero a liberarsi di quel punto di vista e di quel linguaggio.

Ulteriori passi avanti nel processo di liberazione potrebbero comportare un'ulteriore accentuazione della somiglianza, se la richiesta di reciprocità dei ruoli dovesse essere accolta da parte maschile, se il femminismo riuscisse ad imporre all'uomo di farsi a sua volta in qualche modo donna, cioè di prendersi cura dei figli, di dividere il lavoro domestico, di contrattare sulle esigenze che devono essere ogni volta il riferimento delle scelte comuni.

A proposito della somiglianza tra i sessi, che è ovviamente, altra cosa dall'uguaglianza, Elisabeth Badinter in *L'un est l'autre* (23) fa un'osservazione non priva di interesse. Nell'ultimo secolo o poco più si è prodotto un fenomeno che non ha precedenti non solo nella storia ma nello stesso processo di umanizzazione: donne e uomini hanno cominciato a svolgere press'a poco gli stessi ruoli o almeno non c'è una divisione netta per cui tutte le donne svolgono alcuni ruoli e tutti gli uomini ne svolgono altri. Siamo di fronte ad una mutazione genetica? ad un fenomeno transitorio e contro natura a cui risponderanno violente reazioni di angoscia identitaria maschile? oppure ad una fase di passaggio necessaria verso una nuova differenziazione che non abbia più tracce dell'oppressione, perché non necessariamente la divisione di ruoli è oppressione? Anche questi interrogativi mostrano che la questione dell'identità di genere non è solo l'oggetto di una discussione più o meno interessante, ma che può avere implicazioni *programmatiche* di notevole portata. In questa discussione si incontrano spesso articoli e saggi di donne, che senza riferirsi esplicitamente a questa o quella tendenza, propongono dell'attuale situazione immagini abbastanza diverse, di radicale trasformazione positiva o di riprodursi in forma nuova della vecchia discriminazione.

È probabile che questa volta davvero la virtù stia nel mezzo, ma il problema non è questo: è che spesso quest'ultima tesi viene sostenuta dal fatto che le donne anche quando lavorano riproducono spesso il loro ruolo tradizionale, indirizzandosi verso certe professioni piuttosto che verso altre. Di questa realtà si possono dare due interpretazioni: si può dire che gli uomini mantengono stretti nelle loro mani i ruoli che più contano nella gestione dei poteri oppure che le donne semispontaneamente si indirizzano verso le professioni per le quali hanno maggiori attitudini.

Insomma le donne si dedicano all'insegnamento perché hanno specifiche attitudini e perché essendo un lavoro a orario ridotto possono appagare il loro desiderio di occuparsi di figli e casa oppure scelgono l'insegnamento perché non esistono adeguati servizi e i mariti ancora impongono una divisione non equa dei compiti familiari?

Le due diverse interpretazioni hanno ovviamente sbocchi programmatici e operativi diversi. Nel primo caso si tratta di operare pressioni più forti verso i ruoli a numero chiuso, imporre agli uomini di farsi a loro volta un po' donne, rimettere al centro dell'attenzione la questione dei servizi sociali; nel secondo soprattutto valorizzare le professioni verso le quali le donne tendono ad indirizzarsi.

Nella pratica si possono fare l'una cosa e l'altra (per ora non si fa né l'una né l'altra), ma la politica è anche una scelta di priorità e di segnali.

Infine la donna non ha che linguaggi maschili per parlare di sé, della propria identità di genere e dei propri progetti, visto che gli uomini hanno detenuto per un tempo lunghissimo il monopolio della cultura.

Questo rende l'autonomia femminile relativa ma non inesistente. È del tutto normale che chi prima ha fatto cultura presti parole e schemi di pensiero a quelli che non ne hanno o, per meglio dire, che chi ne è stato privato da un rapporto di oppressione li strappi a chi li detiene, come si strappano le terre, i beni, il potere. Se si accetta questa elementare realtà molti problemi e discriminanti del "pensiero della differenza" vengono meno.

Non credere di avere dei diritti

Il testo della Libreria delle Donne di Milano *Non credere di avere dei diritti* è in un certo senso il manifesto politico del "pensiero della differenza" e il più citato dalle donne che nella sinistra vi hanno fatto in qualche modo riferimento, per la contiguità tra la natura dei temi che affronta e le preoccupazioni di ordine più immediatamente politico delle donne di partiti e sindacati.

Il libro vuole costruire la genealogia di un settore del femminismo italiano a partire dalla metà degli anni Sessanta e dalla svolta di qualche anno dopo, rappresenta soprattutto da due scritti di Carla Lonzi il Manifes*to di Rivolta femminile* e *Sputiamo su Hegel.* Da una citazione la Lonzi spiega in maniera chiara l'asimmetria tra le nozioni di uguaglianza e differenza: "L'uguaglianza è un principio giuridico: il denominatore comune presente in ogni essere umano, a cui va resa giustizia. La differenza è un principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere umano, la peculiarità delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del suo senso dell'esistenza in una situazione data e nella situazione che vuole darsi. Quella tra uomo e donna è la differenza di base dell'umanità" (p. 30).

Sulla scia dell'ostilità di Luce Irigaray per l'*égalité* le autrici del libro si sono poi imbarcate in una polemica contro l'uguaglianza a cui rispondeva su *il manifesto* del 21 dicembre 1988 Rossana Rossanda con argomenti simili a quelli di tante altre donne di paesi diversi: "Perché — scriveva Rossanda — non rivedere l'uso dei termini di *eguaglianza*, nel diritto e nel pensiero sociale, e verificare se sia davvero, come le donne spesso lo usano, l'opposto dell'idea di differenza. Luisa Muraro non negherà che l'uguaglianza non è stata mai — in nessuno fuorché in qualche utopia maschile o femminile di scarso interesse — una proposta di fabbricare *individui uguali* ma affermazione della negata uguaglianza dei diritti dell'individuo diverso nella presa di decisioni della collettività. La forza eversiva, dirompente del concetto, sempre ricacciato indietro, sta appunto nel sostenere che in una società di diversi, uomini e donne, ricchi e poveri, intelligenti e stupidi, e via dicendo, sono tutti portatori del *diritto* di fare di sé, del proprio sé diverso, una tessera di pari valore del mosaico collettivo per quel che concerne i fondamenti della convenzione o regola sociale. Le società feudali e, nella modernità, tutte le teorie sociali autoritarie, fasciste e non, non è che scoprano la differenza; attribuiscono a certe differenze (di reddito o di razza) diritti diversi sul collettivo".

Non credere di avere dei diritti prima di tutto ricorda e rivendica posizioni assunte all'interno di battaglie che ho personalmente vissuto insieme a compagne che oggi lavorano nei "Luoghi" e che anni fa mi proposero questo libro come la novità a cui avrei dovuto convertirmi. Le posizioni ricordate e rivendicate sono in primo luogo due rifiuti (quello di leggi per le donne; quello di mobilitazioni e manifestazioni) che cominciarono ai tempi della lotta sull'aborto.

Quei rifiuti avevano prima di tutto alle spalle una sorprendente sottovalutazione della conquista della legalizzazione dell'aborto: "l'aborto di massa negli ospedali non rappresenta una conquista di civiltà perché è una risposta violenta e mortifera al problema della gravidanza e, per di più, colpevolizza ulteriormente il corpo della donna" (p. 65).

Misuravano il valore di una rivendicazione (quella del diritto a non giocarsi la pelle in un aborto clandestino) sul metro dei problemi che non risolveva e non pretendeva di risolvere: "ci rifiutavamo di considerare questo problema separatamente da tutti gli altri nostri problemi, dalla sessualità, dalla maternità, socializzazione dei bambini" (p. 62). Lo stesso argomento è ripetuto a proposito della legge contro la violenza sessuale: "La proposta di legge, infatti, ritagliava nella situazione complessiva di disagio e sofferenza delle donne, una parte soltanto che veniva esaltata a scapito di altre sofferenze che continuavano a consumarsi nell'indifferenza e nel silenzio, non ultima quella dell'aborto. Adesso era la volta dello stupro la cui sofferenza chiamata a simboleggiare una condizione, gettava un'ombra di dimenticanza, quasi di negazione, su tutto il resto" (p. 78).

Ogni battaglia delle donne può essere in questo modo negata, perché ciascuna nel momento in cui viene messa all'ordine del giorno assume un valore e una visibilità particolari; l'alternativa è non farne nessuna, perché le altre ingiustizie e sofferenze non vengano prevaricate e tutte siano così ugualmente condannate al silenzio.

Il femminismo che parla attraverso *Non credere di avere dei diritti* sottovalutò fortemente le resistenze tenaci alla legalizzazione dell'aborto, immaginando di trovarsi di fronte alla "cinica scelta di uno Stato che cominciava a considerare più economico prevenire le nascite" (p. 64). Proprio a causa di quelle resistenze le mobilitazioni furono invece decisive e la prova è proprio nel fatto che nel paese più immediatamente condizionato dalla Chiesa cattolica e governato da un partito che le doveva una parte non piccola delle sue fortune, si ottenne una delle leggi più avanzate in Europa, malgrado i suoi indiscutibili limiti. Il giudizio conclusivo sulla 194 — "il più violento dei mezzi di controllo delle nascite era ormai ufficialmente entrato tra le norme che regolano la società" — lasciava ristrettissimi margini per la sua difesa, che fu messa qualche anno

dopo all'ordine del giorno dal cosiddetto Movimento per la vita.

In quella circostanza a Milano con alcune delle donne che mi avrebbero poi proposto la conversione costruimmo un gruppo che non aderì alla struttura unitaria, che si riuniva nella sede dell'Udi, non per settarismo ma per disperazione, poiché all'iperattivismo dei promotori del referendum abrogativo di parte clericale quella struttura rispondeva con il puro e semplice nulla. Ad ogni proposta di iniziativa in risposta alle numerose messe in piedi dall'altra parte si contrapponeva la discussione sul complesso dei "nostri problemi", come se nostro problema non fosse in quel momento il rischio di perdere la 194, che non era la realizzazione dei nostri desideri, ma che bisognava difendere, e nelle forme in cui la politica impone che qualcosa venga difeso. Dalla sede di *via Silvio Pellico* facemmo sforzi patetici (ma non del tutto inefficaci) per riempire un po' di quel vuoto, tornando poi alla struttura unitaria dove nel frattempo anche altre si erano convinte della necessità e del dovere elementare di fare qualche gesto.

Ciò che conta tuttavia sono gli argomenti con cui *Non credere di avere dei diritti* sostiene la propria avversione alle leggi per le donne. Poco significative sono le osservazione su Stato e parlamento maschili a cui si chiederebbe di legiferare sul corpo delle donne: "Quando si pensa ad un intervento legislativo in favore delle donne e ci si mobilita per ottenerlo, si usano costruzioni simboliche come Stato, Parlamento ecc. che non sono segnate dalla differenza sessuale. Si tende quindi a pensare che siano neutre, utilizzabili indifferentemente da uomini e donne" (p. 72). Si tratta infatti di osservazioni evidentemente influenzate da una certa cultura extraparlamentare a cui molte di noi hanno pagato nei primi anni Settanta un qualche pedaggio di semplificazione: certo Stato e Parlamento sono maschili e borghesi, ma le leggi registrano i mutamenti di rapporti di forza, possono essere imposte a istituzioni che non le vorrebbero, vengono a volta boicottate dagli stessi che sono stati costretti ad approvarle e renderle esecutive. Più importante è invece un'altra affermazione: "A questo punto è essenziale capire la ragione per cui, quando le donne mettono mano alla legge o chiedono al Parlamento di risolvere dei conflitti sociali in cui sono coinvolte, danneggiano il proprio sesso e lo gettano in contraddizioni laceranti. *Così è stato per le leggi di tutela della maternità che hanno creato nuove difficoltà alle donne in cerca di lavoro*" (p. 71).

Paradossalmente in nome della differenza torna a manifestarsi un'antica fobia del femminismo di matrice liberale, timoroso che leggi specifiche per le donne servissero a reintrodurre la discriminazione e giustamente ostili ad ogni immagine della donna come oggetto di tutela. La discussione successiva sui diritti *sessuati* avrebbe dovuto rappresentare una correzione di tiro, perché diritto sessuato non vuol dire altro che un diritto in grado di rendere concreta l'astratta uguaglianza tra i sessi. In questo senso e da questo punto di vista era piuttosto una certa area del femminismo che si avvicinava a impostazioni del movimento operaio più radicale. Questa scoperta tuttavia è passata attraverso la mediazione del diritto-identità di Luce Irigaray, il quale ha le sue radici in una discussione che c'è già stata in psicoanalisi e che ha una forte impronta maschilista e misogina. Nella fase in cui nel mondo occidentale la battaglia del femminismo si concentrava soprattutto sulla richiesta di uguali diritti (uguale diritto al voto e all'eleggibilità, uguali diritti di moglie e marito nella famiglia, uguali diritti sul patrimonio, uguali diritti all'accesso all'istruzione e alle professioni ecc.) le resistenze maschili e patriarcali trovarono la loro specifica traduzione nell'ambito della psicoanalisi sotto la forma di preoccupazione che gli uguali diritti allontanassero le donne dal loro ruolo di madri.

Quando Luce Irigaray nella raccolta di conferenze *Le temps de la différence* dice che bisogna dare alle donne dei diritti e *obbligarle* a rispettarli, la stravaganza della formula è solo apparente, poiché ancora una volta ella tenta di conciliare gli schemi di pensiero maschile a cui si affida con il suo essere donna e in qualche modo anche femminista. Dandole i diritti che le spettano come vergine e come madre, la società (ora tornata neutra) impedirà che essa dimentichi i suoi obblighi di riproduzione. Tradotto in termini volgari, ma meno volgari di altri commenti, Luce Irigaray dice insomma alle donne "Se volete il becchime, fate le uova".

Se le donne chiedono i loro diritti in quanto madri, un'ideologia patriarcale non potrebbe loro chiedere di assolvere volenti o nolenti la funzione in nome della quale quei diritti sono stati ottenuti? Non è più giusto dire che le donne hanno come persone l'uguale diritto ad avere figli e ruoli sociali, senza dover scegliere tra l'una e l'altra cosa? E ricordare, come a suo tempo il movimento operaio ha già fatto, la funzione sociale della maternità?

Le donne di Rifondazione che cercano lumi sulla questione del diritto e dei diritti dal "pensiero della differenza" possono quindi scegliere tra l'aberrante logica pre-*égalité* del diritto-identità e quella del rifiuto di leggi e norme di tutela per le donne in genere e per la forza-lavoro femminile in particolare. Non a caso quando le donne dei "Luoghi" hanno dovuto affrontare questioni di dura immediatezza politica (le direttive Cee) hanno ignorato l'una e l'altra, pur continuando a restare convinte di dovere in qualche modo le loro posizioni al Luce Irigaray-pensiero.

Ma non si può restare sotto la pioggia senza bagnarsi. E ci si bagna con l'ideologia che ha accompagnato la giusta intenzione di dare battaglia contro la riduzione dei congedi di maternità e la reintroduzione del lavoro notturno: un'ideologia che sempre identifica la donna e la madre, valorizza soprattutto il suo ruolo materno, immagina un'invidia maschile per le capacità riproduttive della donna come se la nostra discussione si svolgesse nel neolitico, ai tempi delle *dee-madri*, in cui tra l'altro la potenza simbolica del corpo femminile era legata non solo e non tanto al suo ruolo materno quanto al ruolo sociale di padrona del principale mezzo di produzione, la terra.

Questo eccesso di attenzione al femminile-materno richiede che sia spiegato che cosa c'era di fondato nella posizione sbagliata del vecchio femminismo ugualitario nei confronti delle leggi per la tutela delle donne lavoratrici. La parziale fondatezza della diffidenza femminista fu in un certo senso svelata dal complesso sistema di tutele messo in piedi dal regime fascista (congedi di maternità obbligatori per quei tempi assai lunghi, pause giornaliere nel corso del primo anno di vita del bambino, divieti severi di lavori notturni, pericolosi o nocivi ecc.); nel quadro di un regime che aveva distrutto il movimento operaio e creato un sindacato pura appendice dello Stato, la tutela diveniva strumento di emarginazione perché lasciava alla discrezione di ciascun padrone e al suo bilancio tra costi e vantaggi l'uso della forza la-

voro femminile, le assunzioni e i licenziamenti. Il sistema di protezioni era uno dei risvolti solo apparentemente paradossali dell'ideologia patriarcale fascista e della sua intenzione di ricondurre le donne al loro ruolo tradizionale, che sul piano ideologico si espresse in una forte rivalutazione della maternità propria di tutti i regimi di destra degli anni Venti e Trenta.

Questo episodio di storia patria mostra a sufficienza che tutele e rivalutazione del ruolo sociale della maternità possono essere giocate sul piano dei diritti delle lavoratrici solo con una mediazione ideologica (quella dell'uguale diritto della donna come persona) e con una mediazione politico-sociale (l'autonomia e la forza del movimento operaio organizzato).

Le migliori misure di protezione del lavoro femminile possono ottenere l'effetto opposto a quello desiderato, se le assunzioni vengono lasciate all'arbitrio padronale, se non si affrontano i problemi del collocamento, delle quote nelle assunzioni, delle capacità di controllo dei sindacati sulle condizioni di lavoro e delle lavoratrici sui sindacati.

Un femminismo comunista dovrebbe oggi fare i conti con la questione dei diritti femminili, prima di tutto sgombrando il campo dalle fittissime nebbie che filtrano nel suo territorio dalla psicoanalisi e dagli equivoci del vecchio femminismo. E comprendendo che la parte più utile di questo dibattito sulla differenza di genere, se non lo si vuole intendere solo come esercitazione intellettuale, è quella che rispondendo alla domanda "Che cosa vuole la donna?" può consentire di elaborare qualcosa che non dovremmo chiamare carta d*ei diritti*, per l'astrattezza che il termine conserva nel linguaggio e nelle intenzioni della politica, e che dovrebbe piuttosto chiamarsi *programma*.

Élites, simboli forti, avanguardie

Tuttavia non è quello dei diritti, malgrado il titolo, il vero nocciolo della proposta della Libreria delle Donne. Gli argomenti che sostengono il rifiuto delle rivendicazioni, delle mobilitazioni, delle leggi conducono ad un progetto profondamente diverso da quello che dovrebbe essere il nostro, un progetto certamente anch'esso femminista contrariamente a quello che emerge dal *Tempo della differenza*.

In polemica con le grandi manifestazioni femminili degli anni Settanta molte cose sono scritte e citate. Alcune sono anch'esse detriti di temi della psicoanalisi: "la mobilitazione è reattiva e non produce modificazione duratura"; "quel prorompere in manifestazioni pubbliche non era che un modo di *reagire al senso di impotenza*, erano *sfogo, rivalsa, rabbia* che *ci sono sempre stati e non sono serviti*, perché, *passato lo sfogo, le cose restano come prima.* Lo *scontro* cercato per pura reazione ci mette nella logica dove dominano gli uomini. Si vuole *rivaleggiare con gli uomini* adottando certe loro forme di visibilità sociali, e questo non vale più di quanto valessero i tentativi di convincerli" (p. 94). Le parti in corsivo, nel libro tra virgolette, sono citazioni da un documento firmato dal Collettivo di via Cherubini e pubblicato sul Sottosopra n. 3 con il titolo *Il tempo, i mezzi, i luoghi.*

Altre riguardano invece il problema dell'oppressione: "Da una parte, abbiamo detto, c'era la posizione di vedere nelle donne un gruppo sociale oppresso bisognoso di rappresentanza, portatore di rivendicazioni, oggetto di interventi risolutivi, almeno in parte, dei suoi problemi. Dall'altra invece le donne sono un sesso che vuole darsi esistenza, linguaggio, efficacia nei rapporti sociali, a partire dalla sua originaria differenza e nella sua vivente singolarità, per cui ciascuna donna, due donne, alcune donne in rapporto tra loro devono prendere direttamente la parola trovando esse stesse il mezzo di tradurre i contenuti della propria esperienza in contenuti sociali, senza mediazione maschile (p. 86).

La presa di distanze dall'immagine della donna come oppressa era stata già espressa come uno degli argomenti contro le leggi per le donne: "Quelle donne che si affidano allo strumento della legge, non possono tenere conto della complessità delle scelte femminili (...) perché la legge ha necessariamente la forma di previsione generale astratta. Esse, quindi, finiscono per delimitare i problemi di una categoria di donne, ovviamente le più svantaggiate, e presentarli come tipici della condizione femminile nel suo complesso. Questa operazione appiattisce le donne alla condizione più misera, nega visibilità alle loro scelte differenti come alle reali possibilità che hanno di cambiare le scelte a proprio favore, e in questo senso si nega l'esistenza del sesso femminile — esiste soltanto una *condizione femminile* in cui forse nessuna si riconosce veramente" (p. 71).

Il sostanziale rifiuto dell'immagine della donna-oppressa viene vista come la condizione necessaria della liberazione, perché di liberazione non si può parlare se non si ipotizza l'esistenza di un margine di libertà che consenta di agire fuori dai condizionamenti ideologici e materiali dell'oppressore. Questo margine è identificato nelle differenze tra donne, nell'esistenza di donne più dotate e autorevoli, capaci di essere per le altre un punto di riferimento, spezzando l'obbligo a identificarsi con gli uomini e ad affidarsi agli uomini, quando si cerca il proprio spazio nel mondo. Le moltissime parole utilizzate per spiegare l'esistenza, per altro evidente, di capi naturali del genere femminile (mi sia consentito di scherzare con la formula leninista) si spiega probabilmente con la tradizione di polemica antiautoritaria di certi ambienti femministi degli anni Settanta. Ma la constatazione ovvia di questa disparità si apre a due possibili sbocchi entrambi mutuati dalla politica maschile: si può pensare alle donne "più dotate", come le chiama il testo della Libreria delle Donne come alle avanguardie del processo di liberazione di un soggetto oppresso, che assume quindi come punto di riferimento del loro fare i bisogni complessivi di tutte le donne, soprattutto delle più svantaggiate, perché sono la maggioranza; si può pensare a queste stesse donne come le *élites* di una nazione femminile, di un mondo femminile che si struttura secondo una gerarchia sociale, superando l'uguaglianza senza valore di chi non ha storia.

In maniera chiara Luce Irigaray propone la costruzione di una nazione femminile, all'interno di un universo bisessuato sul modello di miti e filosofie dell'Estremo Oriente: "Per accedere ad un'organizzazione sociale differente, alle donne occorre una religione, un linguaggio, una moneta di scambio o un'economia non di mercato" (*Sessi e genealogie* p. 93).

Le posizioni più sfumate delle italiane evocano la polemica del movimento nero contro la tendenza degli stessi afroamericani ad affidarsi ad autorità sociali, culturali e politiche bianche per la carenza di prestigio del proprio colore ai propri occhi. Quel movimento, soprattutto la sua

parte più radicale, polemizzava contro la *strategia dei simboli forti* come arma a doppio taglio, Fata Morgana di un'autorevolezza solo mimata e più utile ai bianchi che ai neri perché funzionale soprattutto a nascondere l'esistenza di un problema; affermava la necessità di battaglie politiche, rivendicazioni, diritti ecc. che unificassero tutto il popolo nero.

Quel che di maggiore libertà i neri americani hanno conquistato negli ultimi trent'anni deriva da queste battaglie e il riflusso del movimento ha lasciato il sedimento di più consistenti *élites* come prodotto delle possibilità acquisite forzando le barriere della discriminazione. I sindaci neri, i giudici neri, i professori neri sono spesso le *élites* debitrici alle avanguardie della loro affermazione. Il mondo nero tende a strutturarsi al proprio interno secondo una gerarchia nera, ma il processo di liberazione ha subito un forte rallentamento; nero vuol dire ancora oppresso perché nera è la mortalità infantile, l'emarginazione, la disoccupazione.

Nel caso delle donne e delle tesi di *Non credere di avere dei diritti* la messa in ombra dell'oppressione dissolve automaticamente la ragione stessa della costruzione di un soggetto politico differente, che si costruisce perché i suoi singoli membri si riconoscono in qualcosa che li accomuna ed esclude l'altro. Il sesso non è sufficiente, altrimenti non si spiega per quale ragione gli uomini, in quanto persone col pene, non si sono mai proposti di costituirsi soggetto politico e l'implicito patto che in qualche modo esiste tra loro è ovviamente tutt'altra cosa. E quel patto del resto esiste solo in funzione di un dominio, così come quello tra donne può esistere solo come liberazione da quel dominio. Le donne, alcune donne, molte donne hanno cominciato a pensare a se stesse come soggetto politico di liberazione, prima di tutto perché hanno riconosciuto di avere in comune appunto l'oppressione.

La costituzione di autorità femminili non può essere il prodotto di un'autoproclamazione, è l'effetto storico del processo di liberazione: se oggi esiste una maggiore autorevolezza culturale e politica delle donne è perché un tratto di quel processo è stato percorso, perché più di prima, ma assai meno di quanto sarebbe giusto e possibile, le donne hanno conquistato ruoli di prestigio e potere.

I discorsi sulla presenza delle donne, la loro esistenza, i linguaggi, l'efficacia sociale ecc. possono in ultima analisi ridursi a mera idealizzazione dell'esistente, poiché sono sempre (o quasi sempre) esistite le donne che hanno cercato di fare e di affermarsi, cosa bella e legittima, anzi utile all'immagine di tutte le donne, purché non si accompagni all'ideologia del testo della Libreria delle Donne: il rifiuto delle mobilitazioni e delle rivendicazioni; il *noli me tangere* verso "le più svantaggiate"; la sordina sull'oppressione e il resto ancora.

Con tutto il rispetto per il lavoro di queste donne, senza misconoscere i meriti della loro battaglia a cui tutte dobbiamo qualcosa, bisogna prendere atto che la nostra riflessione può camminare solo in direzione opposta. Come femministe comprendere che l'ombra dell'oppressione delle altre donne ricade inevitabilmente, in senso materiale e simbolico, sulle autorevoli, dotate e cosiddette libere; come marxiste che l'estraneità all'esistente delle donne può diventare un potente tramite con la parte femminile del proletariato, saldando due identità, quella di genere e quella di classe.

Donne e psicoanalismo

Una parte del femminismo è stata segnata negli ultimi decenni da un atteggiamento che potremmo chiamare *psicoanalismo* e che consiste non solo nel trasferimento di temi e linguaggi dalla psicoanalisi alla politica, ma anche nella sostituzione di *micropratiche* di derivazione psicoanalitica alle battaglie politiche, anche se alla formula battaglie politiche deve essere dato un significato ampio e in parte anche diverso da quello che ha per altri soggetti.

I gruppi di *autocoscienza* degli anni Sessanta e Settanta, a cui molte donne della sinistra parteciparono o che cercarono di riprodurre, ripetevano l'antichissimo rito femminile di confidarsi sofferenze e ingiustizie, desideri e problemi di cui di solito con gli uomini non si usa parlare. Questo rito ha rappresentato nel tempo davvero un embrione di autocoscienza con le caratteristiche tuttavia di tante cose proprie del femminile: la ripetizione, l'immobilità, l'essere sempre uguale a sé, l'incapacità di cambiare stato di cose, ponendo quindi anche nuovi ordini di problemi. Per non essere manifestazione più colta e moderna dell'impotenza femminile bisognava avere un'ipotesi politiche sul che fare della materia che veniva a galla nei discorsi dei numerosissimi gruppi da cui a un certo punto fu costituito il movimento delle donne; in quale direzione cominciare a metterla in moto, poiché l'idea di autocoscienza o si usa in senso dinamico o è meglio sostituirla con altro nome. Quell'esperienza si è invece semplicemente dissolta senza lasciare nemmeno un'adeguata memoria di sé. Gli ovvi limiti della mia personale esperienza e di quelle di cui ho notizie indirette, la mancanza di materiale su cui svolgere qualcosa di simile ad una ricerca non mi consentono di dire molto.

Sono poco convincenti però le spiegazioni sulla sua dissoluzione date dalle donne che per prime la praticarono in Italia. Si dice infatti che l'autocoscienza consentì la nascita di un vasto movimento femminile, ma che ad un certo punto fu necessario superarla: non sono chiari allora i motivi per i quali l'esperienza non viene ripetuta con le nuove generazioni, per restituire spessore e forza al movimento e perché ciò che è superato per alcune non lo diventa automaticamente e per definizione per tutte le altre.

In realtà *l'autocoscienza* visse in un limbo tra psicoanalisi e politica, da cui non poteva uscire, se non scindendo i terreni su cui si collocavano i contenuti della ripetizione dell'antico rito femminile, quello della relazione analitica e quello del fare politica. Scindere non vuol dire ignorare, perché è ormai fin troppo ovvio (e non solo per le donne) che psicoanalisi e politica non possono ignorarsi; vuol dire però sintonizzare su diverse lunghezze d'onda, usare codici diversi, formulare diverse domande. La scissione ci fu nei fatti tra le donne che tornarono a casa, cercando spesso in una psicoterapia la continuazione dell'esperienza vissuta nei gruppi di autocoscienza, e le donne che andarono (o tornarono) a partiti, organizzazioni politiche e sindacati. L'effetto della divisione fu però che rimase ancora una volta senza voce politica, proprio la materia che in quei gruppi era tornata a galla, perché priva di interpreti capaci di condurla all'interno di un progetto, politico nel senso meno angusto del termine, ma comunque politico.

Le ragioni del rapporto privilegiato del femminismo con la psicoanalisi, che negli ultimi quindici anni sono state anche legate al declino del prestigio della figura del-della militante, sono spiegate da Silvia Vegetti-Finzi: "... in nessun campo del sapere le donne sono state così presenti e attive come nella psicoanalisi... Attualmente la loro presenza è preponderante in tutte le Società psicoanalitiche" (24); "La psicoanalisi nasce, sul finire del secolo scorso, dall'incontro di due figure marginali: la donna e l'ebreo, solidali nel vivere un senso di estraneità e di disagio nei confronti di una civiltà che si celebra come apice del successo e della storia. Entrambe sono escluse, da secoli, dall'ambito della rappresentazione politica, dalla gestione sociale dei conflitti. Assenti dal teatro sociale hanno, in compenso, elaborato una ipertrofia dell'interiorità, una straordinaria animazione dello scenario psichico" (25).

Questa osservazione ne richiama tuttavia un'altra: le ipertrofie ebraiche sono state due, non una sola; l'altra è quella ipertrofia di radicalità, che nella fase rivoluzionaria del movimento operaio condusse un'altissima percentuale di ebrei nei suoi gruppi dirigenti. Anche per le donne si può dire che la radicalità è una delle componenti della differenza, se la si pensa con criteri diversi da quelli per cui la donna è vergine, madre, pacifica oppure nulla, sesso o genere femminile privo di significati, che può averli cioè tutti ma che per ora non ne ha nessuno.

La presenza delle donne nella psicoanalisi ha provocato un vero e proprio sovvertimento, anche se esso non mostra ancora l'esistenza di un pensiero differente, nel senso che talvolta all'idea viene attribuito in questa discussione: si tratta piuttosto di una combinazione tra una critica ai suoi aspetti ideologici e di un effetto della specificità di questo sapere in cui l'analisi comincia da sé e la sessualità vi gioca un ruolo fondamentale. Molti discorsi contro l'obiettività della scienza, sulla parzialità del pensiero ecc. vanno perciò accolti con la consapevolezza dell'angolo visuale specifico da cui partono, anche se non è escluso che per altre scienze si possa parlare di un punto di vista femminile.

Ciò che la psicoanalisi ha rivelato

al femminismo è il carattere fallocentrico delle conoscenze, dei discorsi dominanti nel loro complesso, perché essa dice apertamente quel che in genere rimane implicito e cioè che quelle conoscenze e quei discorsi contengono al proprio interno, in misura ovviamente diversa, il punto di vista e le esperienze di quello tra i sessi (il sesso maschile ovviamente) che ha detenuto per millenni, nella migliore delle ipotesi, il monopolio della cultura e del potere.

L'origine della rivelazione è nota e si tratta di uno degli argomenti della cultura su cui si è più scritto e discusso. La differenza sessuale consiste per Freud nel senso di inferiorità organica che la bambina sperimenta, scoprendo di non avere ciò che il bambino ha; si tratta naturalmente di un fantasma infantile, legato all'ignoranza dell'anatomia e all'invisibilità del di più della donna che è all'interno del suo corpo. Dalla constatazione della mancanza e dalla frustrazione che ne deriva nasce l'invidia nei confronti dell'uomo e l'ostilità nei confronti della madre ritenuta responsabile della propria menomazione. Questa ostilità la porterà a rivolgersi al padre, incontrando però anche il tabù dell'incesto: l'interdizione è tuttavia meno potente, perché essendo la bambina già castrata, non vale per lei il timore della castrazione e i legami edipici non saranno spezzati del tutto. "Rimarrà pertanto dipendente dall'autorità, dice Freud, priva di iniziativa, con deboli interessi sociali e scarsa capacità di sublimazione, un'eterna bambina. Di fronte alla sua inferiorità organica, svilupperà una forte invidia del pene alla quale cercherà di reagire con un'incolmabile richiesta di privilegi. Benché la donna non cessi mai quella che Adler chiama *protesta virile*, trova una possibilità di appagamento nella maternità" (26).

Lacan rende queste affermazioni, almeno per alcuni aspetti, più rigide e condizionanti perché usando uno schema linguistico castra la donna della lingua, quindi più immediatamente del pensiero, e la vede come una mancanza nel discorso che non le è concesso di articolare; la donna non ha così la posizione di soggetto parlante ma di oggetto di cui si parla.

La critica all'immagine del femminile costruita sotto il segno della castrazione ha una lunga storia di cui le tesi della Irigaray sono solo un paragrafo. Su quella storia e su questo paragrafo bisogna dire almeno alcune cose. Prima di tutto l'interesse del paragrafo scritto da Luce Irigaray vale per coloro che collocano le loro convinzioni all'interno della psicoanalisi freudiana ortodossa (l'aggettivo è in realtà improprio, ma ha un senso, se si pensa alla battaglia di Lacan contro il "revisionismo") e lacaniana; per quanto la Irigaray abbia la fama di eretica e per molti aspetti lo sia davvero, nei suoi lavori più strettamente psicoanalitici comprensibilmente si sforza di non oltrepassare limiti che la porterebbero fuori dal terreno su cui liberamente ha scelto di collocarsi. Dal punto di vista di altre tendenze della psicoanalisi, il suo lavoro potrebbe essere interpretato come l'insieme delle contorsioni di chi si è andato ad infilare in una trappola e cerca in tutti i modi di uscirne.

In secondo luogo le donne che vogliono costruire una teoria della differenza di genere e una pratica di soggetto politico differente non possono avere un approccio ideologico alla psicoanalisi: non possono cioè né collocarsi nella terra di Lacan, sia pure piantumata al femminile, né prediligere Jung o le tendenze freudiane cosiddette revisioniste solo per ancorare a qualcosa di scientifico delle ideologie. Quello che ho cercato di comprendere, con l'aiuto di psicoanaliste di carne e di carta, è quanto siano credibili le immagini della differenza di genere fornite dalla Irigaray; in quale misura consentano davvero di porre in termini più avanzati il problema della soggettività femminile, quindi della costruzione di un soggetto politico; in quali forme e con quali mediazioni possano divenire nutrimento della politica.

Infine, le cose che Luce Irigaray dice vanno prese, in tutto o anche solo in parte, per quel che vogliono effettivamente dire. Alle critiche che ho rivolto ad alcune delle affermazioni della Irigaray, le donne dei "Luoghi" di Rifondazione con cui ho avuto l'occasione di discutere, mi hanno invariabilmente risposto con lo stesso argomento, quasi con una *parola d'ordine*, attribuendole cioè il merito di avere comunque aperto una strada. Ora, Luce Irigaray non ha aperto alcuna strada, se non quella che apre con il merito specifico delle sue affermazioni: l'esistenza di una differenza di pensiero legata al sesso è il punto di partenza della psicoanalisi; la denuncia del carattere fallocentrico della psicoanalisi e lo sforzo di dimostrare che la differenza non è per le donne mancanza, sottrazione, castrazione sono comuni da circa settant'anni ad un gran numero di psicoanaliste; l'uso della psicoanalisi per la decostruzione dei testi "al femminile" già sperimentato dalla Kristeva, malgrado i gravi limiti della sua immagine della donna che vede ancora in una posizione castrata e secondaria.

La critica di Luce Irigaray parte, con *Speculum*, dall'idea che descrivendo il sesso della donna come una mancanza e la castrazione come la sua percezione, Freud abbia rigorosamente descritto la conseguenza del nostro sistema socioculturale. Si muove cioè dallo stesso punto da cui si era mossa già negli anni Venti la critica di Karen Horney.

Il contributo della Horney alla psicoanalisi "al femminile" è oggi fortemente sottovalutato dalle psicoanaliste lacaniane o comunque vicine alla riscrittura che Lacan ha fatto di Freud. Eppure ella denunciò per prima l'ottica di parte con cui era stato costruito il modello psicoanalitico di femminilità e per prima affermò che la nostra civiltà è una civiltà maschile; sostenne l'esigenza di misurarsi con la sociologia e l'antropologia, ma soprattutto diede dell'invidia del pene una spiegazione legata al ruolo che nella civiltà era stato attribuito alla donna.

Ciò che Freud aveva interpretato come invidia del pene, inferiorità organica (o meglio fantasma di una inferiorità organica, destinato tuttavia a produrre un'inferiorità psicologica e intellettuale reali) era per la Horney la rappresentazione della condizione della donna, della sua inferiorità sociale e della sua aspirazione ad avere ciò che agli uomini era concesso e a lei negato, cioè autorità e ruoli sociali.

Karen Horney parlò e scrisse di una differenza biologica, di una differenza storico-sociale che la parzialità maschile attribuita al corpo femminile, di una differenza positiva che derivava dal rifiuto della posizione subalterna e storicamente castrata della donna. Trovo settario giudicarla da ciò che non disse e non scrisse, dal fatto cioè che non indagò sul ruolo della madre preedipica (27); la sua critica rappresenta solo una delle forze, la cui risultante tende a sovvertire l'ipotesi da cui la psicoanalisi era partita. I limiti della sua elaborazione, che la condussero ad un certo punto fuori dai confini della psicoanalisi e non le permisero di cogliere le interazioni tra l'esterno sociale e l'interno psichico, non ne cancellano i meriti, anche se si può dire che oggi

la presenza crescente di donne ha consentito di andare ben oltre. La stessa sottolineatura eccessiva degli elementi storico-sociali rappresentò comunque un antidoto a quel versante della misoginia della psicoanalisi che spesso sfugge anche a donne impegnate nella difficile polemica con l'ortodossia conservatrice, cioè l'inossidabile convinzione della atemporalità del suo oggetto: "Storicizzare la psicoanalisi costituisce però, in un certo senso, un'impresa antipsicoanalitica, perché questa forma di sapere presenta una resistenza interna alla dimensione storica. Il suo oggetto, l'inconscio, è caratterizzato dalla atemporalità... Alla relativa staticità del suo oggetto fa riscontro infatti la storicità delle sue domande e il mutare dei suoi obiettivi in base alle situazioni sociali e culturali nelle quali lo psicoanalizzare accade" (28).

Luce Irigaray prosegue inoltre la ricerca sulla madre preedipica intorno alla quale ruotano i più importanti cambiamenti nella psicoanalisi. Press'a poco negli stessi anni della Horney, un'altra donna, Melanie Klein, indagando sugli strati più arcaici dell'inconscio, giunse a capovolgere le tesi di Freud teorizzando l'importanza del corpo materno, del seno in modo particolare, che fornirebbe i prototipi di tutti i successivi oggetti interiorizzati, e affermando per entrambi i sessi una fase femminile primitiva.

Intorno alla figura della madre preedipica si sono concentrate le ricerche di molte altre psicoanaliste, in risposta ad una domanda dello stesso Freud che si rivolse alle donne perché aiutassero la psicoanalisi a capire la relazione duale che precede il riconoscimento del padre, soprattutto quello tra madre e figlia: "Giunto al termine della sua vita e della sua impresa, Freud si avvide però che la psicoanalisi può progredire soltanto riconoscendo che il proprio percorso è duplice, che i suoi protagonisti sono differenti e che occorrono competenze diverse per affrontarne la complessità".

È divenuto perciò sempre più importante, sia nella formazione dell'identità sessuale sia nel ruolo di mediatrice con il resto del mondo, la figura della madre e il fatto di possedere un pene, che pure resta ovviamente un elemento di identificazione e soprattutto un fatto storicamente e socialmente decisivo, più o meno secondario. Tuttavia proprio nella psicoanalisi lacaniana il pene, divenuto fallo, anzi Fallo, continua a restare un affare ingombrantissimo che non si riesce in alcun modo a ricondurre al posto che gli compete, cioè il corpo dell'uomo, ma che è dappertutto, in terra, in cielo e in ogni luogo. Al posto del kleiniano Seno persecutore, che in un film di scherzosa divulgazione sulla sessualità insegue il protagonista Woody Allen, il femminismo lacaniano vede un Fallo persecutore di cui l'immagine dell'occhiuto Dio ebraico-cristiano è la più calzante metafora.

Quest'ottica deriva dal pensiero maschile al cui interno queste donne si collocano e che è effettivamente dominato da un Maestro che non solo pensa ovviamente da uomo ma dappertutto vedi i segni del Fallo.

Far partire come donna e come femminista da Lacan da una parte presenta il vantaggio di poter impugnare il coltello della critica al carattere fallocentrico delle conoscenze (è utile cioè per la *pars destruens*); dall'altra fa sorgere il dubbio che si tratti di un coltello senza manico, tutto lama, con le conseguenze ovvie per quelle che lo impugnano con l'obiettivo di costruire un'immagine diversa e positiva della donna.

Continuando la ricerca sulla madre preedipica il femminismo lacaniano ha situato all'interno della parte preedipica materna tutte le precondizioni del funzionamento simbolico e ha concentrato la sua attenzione sulla prestrutturazione immaginaria del simbolico, mentre invece Freud e Lacan separano nettamente l'edipico dal preedipico. Detto in parole povere, in verità troppo povere, questo vuol dire che le condizioni del linguaggio, del pensiero, delle conoscenze si creano nel rapporto con la madre, il che ci appare oggi ovvio perché è stata sempre lei a prendersi cura dei figli e nella fase perinatale la bambina e il bambino conoscono solo la madre.

Ma mentre l'uomo può parlare (a suo modo) di questa esperienza così come dell'esperienza del proprio corpo, la donna non può farlo perché è castrata, non ha accesso al simbolico, al linguaggio, alla cultura.

Per la Kristeva questa convinzione è legata al tradizionale schema freudiano e lacaniano per il quale solo gli uomini possono occupare la posizione di soggetto parlante, mentre le donne sono oggetti a nome di cui si parla. Elizabeth Grosz, nel libro in cui critica il femminismo lacaniano da posizioni per altro assai vicine, si chiede costernata che diavolo di femminismo è mai questo: "Per quale logica le donne sono considerate castrate a priori per tutta la storia e in tutti i luoghi? Anche se può essere riconosciuto che le donne sono oggi in una posizione castrata o devono funzionare come se fossero castrate, perché deve essere così per sempre? Sembra che Lacan e Kristeva assolutamente non storicizzino lo Stato psicosociale delle donne e degli uomini" (29).

Il percorso di Luce Irigaray è invece diverso, il suo discorso meno ubbidiente agli insegnamenti del Maestro, poiché ella afferma che la donna può essere invece soggetto parlante. Si tratta però di un percorso assai tortuoso e complesso, a cui accennerò servendomi anche di sintetiche e personali parafrasi del libro della Grosz per evitare di banalizzare oltre ogni limite di decenza, cosa che facilmente accade a chi di psicoanalisi ha assunto dosi del tutto insufficienti.

La Irigaray sembra muoversi dall'idea che non si tratti di cercare l'identità sotto uno strato patriarcale, ma di tentare una riiscrizione attiva del corpo della donna e delle sue possibilità di essere sito di conoscenza.

Questo modo di porre il problema del femminile è legato allo schema linguistico lacaniano che consente di porre la differenza di sesso più immediatamente come differenza di pensiero.

La chiave che consente di accedere alla specificità del pensiero femminile è l'enigmatica figura della m(isterica), quel carattere mistico femminile che all'interno dei discorsi teologici esemplifica la pietà e la devozione. Anche in questo caso, come nel caso della madre preedipica, la strada è indicata dal Maestro che aveva fatto di S. Teresa d'Avila oggetto di speculazione sul godimento femminile. Se il godimento di S. Teresa è al di là del fallo, la cosa non è senza significato, esso parla del piacere sessuale della donna che la Irigaray descrive come qualcosa di (anche) autonomo, diffuso in tutto il corpo, legato alla morfologia del sesso femminile in modo particolare delle labbra della vulva che di continuano si toccano e la cui forma sembra talvolta simboleggiare la cifra di una nascosta verità del mondo.

La morfologia del sesso (o meglio la sua percezione illusoria) e le caratteristiche del loro piacere sessuale si traducono in forme specifiche del pensiero femminile di cui la Irigaray parla diffusamente in *Que-*

sto sesso che non è un sesso, che vuol dire in realtà questo sesso che non è uno, come non è uno il pensiero della donna.

Ad alcune compagne dei "Luoghi" di Rifondazione è sembrato infamante e calunnioso essere accomunate a questo aspetto della elaborazione di Luce Irigaray; ora, a parte il fatto che da questa premessa derivano alcune affermazioni dell'ideologia dei "Luoghi" di cui non si conosce o riconosce l'origine, i problemi che esso pone al femminismo non sono qui.

Il rapporto tra sesso e pensiero è l'aspetto scandaloso della psicoanalisi, che spesso volgarizzazioni pudiche o tesi troppo marcatamente culturaliste hanno nascosto. Lo scandalo mio personale non consiste in questo; ciò di cui per cultura diffido è il legame assolutamente meccanico che si ipotizza tra l'uno e l'altro, il materialismo volgare criticatissimo quando si parla di differenze di classe, ma riproposto in forme grottesche quando si parla di differenza sessuale. Ho osservato altre volte che le specifiche attitudini intellettuali delle donne immaginate da Luce Irigaray, per il tipo di rapporto che ipotizzano con il sesso e il ruolo sessuale sono (per dirla con garbo) poco credibili, ma da questo punto di vista la Irigaray è in autorevolissima compagnia, prima di ogni altra quella di Freud il quale affermò serenamente che tra i pochissimi contributi dati dalla donna alla civiltà vi sarebbero il filare e il tessere, perché il pudore, caratteristica femminile per eccellenza, le avrebbe suggerito queste attività, equivalenti simbolici dei peli del pube che nascondono il sesso.

Il "pensiero della differenza" appare talvolta una singolare miscela di materialismo e di idealismo assoluti per una logica facilmente riconoscibile: da una parte appunto per il legame meccanico tra corpo e pensiero; dall'altra perché la rivoluzione simbolica resta priva di un elemento materiale dinamico di riferimento. Mentre negli schemi e nelle esperienze migliori del marxismo rivoluzionario il rapporto tra pensiero e realtà materiale a cui si lega c'è una dinamica di reciproca trasformazione, nel "pensiero della differenza" la reciprocità diventa impossibile, perché il corpo ovviamente non muta ed è tagliato fuori il terzo termine della *condizione femminile*. L'immagine che Luce Irigaray ha del piacere della donna fornisce la possibilità di descrivere le caratteristiche del suo pensiero, un modo specifico di rappresentazione per le donne in quanto tali. Questa descrizione si basa però anche su un altro presupposto, su quello cioè che per la donna non si crei quello spazio neutro disinteressato grazie al quale l'uomo può guardare a se stesso dall'esterno, prendere se stesso come oggetto, capacità che gli deriva dalla rinuncia ai suoi piaceri preedipici ed edipici. Si tratta di un'illusione di autodistanza, ma non solo di un'illusione, visto che comunque essa lo rende capace di fare ciò che la donna non sa fare o, per meglio dire, che può fare solo imitando gli uomini e quindi perdendosi.

Le caratteristiche del suo godimento sessuale e il fatto che per lei non funzioni il timore della castrazione permettono di costruire un modello di pensiero-linguaggio abbastanza preciso nelle sue affermazioni, che in questo caso non è arbitrario ricavare dalle negazioni.

Mentre il maschile può in parte guardare a se stesso, speculare su se stesso, rappresentare ed esprimere se stesso per ciò che è, il femminile può tentare di parlare a sé attraverso un nuovo linguaggio ma non può descriversi dall'esterno o in termini formali. Un linguaggio che si consideri formalizzabile nella terminologia della logica, nella forma degli assiomi, deduzioni, conclusioni, teoremi e che miri a limitare i significati multipli in modo che ci sia un solo chiaro significato, un linguaggio razionale e che sia espressione di idee preesistenti è analogo alla sessualità maschile che mette al posto dei piaceri dell'intero corpo il primato di un organo. Parlare da donna è sconfiggere il monologismo, la logica di un solo discorso, rifiutare i significati singolari, le letture lineari, la solidificazione delle ambiguità costitutive di tutti i linguaggi, l'ingabbiamento rigido in termini, frasi, proposizioni ecc. Il femminile emerge inoltre dalla rilettura e dalla decostruzione di testi filosofici, dai loro silenzi, crepe, paradossi, mancanze in una logica simile a quella della Kristeva.

Per quanto Luce Irigaray affermi che non c'è un linguaggio per dire le donne, ma un linguaggio delle donne, per l'ovvio rapporto tra l'uno e l'altro emerge un'immagine abbastanza precisa del femminile, a cui si aggiungono non solo le identità positive di Vergine e Madre, ma anche quelle che prendono forma nei discorsi che ruotano intorno all'antropologia in cui viene vagheggiata un'età dell'oro in cui madre e figlia non erano state ancora separate dalla società patrilineare e nel mondo regnava la pace femminile.

Che cosa è allora la donna? È non-ragione, non-logica, è corpo, immediatezza, pacifica, vergine e madre: la donna della rivoluzione simbolica appare così molto simile a quella che c'era prima che questa rivoluzione avesse inizio, con il rifiuto femminista degli stereotipi sull'identità di genere.

Ma c'è di più: in ultima analisi il pensiero delle donne resta sostanzialmente una mancanza, il pensiero maschile meno ciò che all'uomo consente il fallo.

Il linguaggio delle donne con cui spesso Luce Irigaray parla, rendendo faticosa la lettura e difficile la critica, è (almeno in parte) il linguaggio dell'inconscio ed è simile a quello usato da Lacan, che rende i suoi lavori talvolta contemporaneamente irritanti e suggestivi. Come molti scrittori di letteratura, Jacques Lacan si pone il problema di un linguaggio adeguato all'oggetto e costruisce una vera e propria retorica della psicoanalisi in grado di riflettere la grammatica dell'inconscio. A questo linguaggio che evoca, lascia sospese le domande, comunica attraverso metafore e analogie unisce una formalizzazione del suo pensiero che si esprime in schemi, formule, algoritmi ecc. Usa cioè contemporaneamente due forme di espressione, è capace di entrambe, mentre propria delle donne è solo la prima e ciò che è obiettivo, formalizzato è espresso invece nel linguaggio proprio della sessualità edipizzata.

La donna è cioè l'inconscio dell'uomo ("Le donne sono o non sono, almeno in parte, l'inconscio — si chiede Luce Irigaray — non c'è in ciò che è stato costituito storicamente come l'inconscio qualche elemento censurato, represso, del femminile?"); l'uomo è una donna-inconscio più una capacità di separarsi dall'immediatezza, che gli dà l'illusione del neutro, costituisce la base della sua pretesa di parlare per e della donna, ma anche una possibilità di ordinare e strutturare il reale.

Elizabeth Grosz, che si limita a spiegare il senso delle ipotesi di Kristeva e Irigaray, fornisce però la chiave per comprendere i limiti del femminismo lacaniano. Se non si sceglie la strada di criticare dall'esterno la psicoanalisi, contestandone la scientificità e la plausibilità e vedendola solo come un fenomeno storico, che ha la sua spiegazione nella cultura

viennese *fin du siécle*, allora le critiche devono essere sviluppate da una posizione interna. I movimenti di decostruzione — scrive la Grosz, citando Deridda — non distruggono le strutture dall'esterno. Essi non sono possibili ed efficaci né possono avere obiettivi precisi, se non ci si pone all'interno di queste strutture. Porsi all'interno *in un certo modo*, perché uno si pone sempre all'interno, a maggior ragione quando non ha un atteggiamento sospettoso. Agendo necessariamente dall'interno, prendendo in prestito tutto dalle vecchie strutture, l'impresa della decostruzione sempre cade preda del proprio lavoro.

Conservare quello che c'è di intuizione e di uso strategico nel suo lavoro — aggiunge la Grosz — mantenendosi a una distanza critica da quello che è problematico dovrebbe essere l'obiettivo di una lettura decostruttiva di Lacan. Allo stesso tempo una lettura del genere avrebbe bisogno di mostrare come necessariamente le intuizioni siano dipendenti da ciò che è problematico. In altre parole tale lettura richiederebbe dimostrare come la psicoanalisi partecipa e al tempo stesso si allontana dal fallo(logo)centrismo in modi che non sono chiari. Le critiche femministe hanno bisogno di occupare il suo spazio intellettuale interno, ma sempre da una prospettiva esterna ai suoi parametri. Utilizzare le intuizioni di Lacan senza esserne intrappolate, questo sembra essere il compito delle femministe interessate all'analisi e alla teorizzazione della soggettività. Esse non possono permettersi di ignorare il suo lavoro che è tra i resoconti più incisivi e autocritici sulla soggettività; ma ai suoi punti di vista si rischia di pagare un prezzo molto alto perché la sua posizione è chiaramente antagonista nei confronti del femminismo che rivendica l'uguaglianza dei sessi e una posizione autonomia per ciascuno di essi.

Fin qui la Grosz. Ma il suo sensato discorso può rappresentare lo spunto per qualche interrogativo. Se una studiosa di psicoanalisi che condivide gli obiettivi della Irigaray e fa del suo lavoro una ricostruzione sostanzialmente positiva, lettrice attenta ed evidentemente ammiratrice di Lacan, mette in guardia sulla difficoltà di sfuggire ai contenuti misogini e perfino sulla possibilità di individuare chiaramente in che cosa davvero consista il loro fallocentrismo, perché noi non dovremmo fare *almeno* altrettanto?

Anzi, poiché psicoanaliste non siamo e spesso il fare politica vuol dire dare risposte empiriche e tempestive a domande che non si è avuto il tempo e la capacità di formulare, perché farci carico gratuitamente di altra ideologia? Perché dovremmo accettare per esempio questa idea — banalizzata nei "Luoghi" con la formula del "partire da sé" — che la donna sia capace di prendere le distanze da sé, criticatissima soprattutto e ovviamente da donne che si occupano di scienza e che sembra collocare la donna in una posizione intermedia tra uomo e animale, il quale ha appunto la propria immagine dentro e non fuori di sé?

Perché dobbiamo accettare l'idea di un così accentuato fallocentrismo delle conoscenze nel loro complesso, in cui il femminile giace sopito come cosa non detta, dimenticata e repressa, dando il nostro aprioristico consenso alla pretesa dell'uomo di ammettersi tutto l'universo per strappargli solo quello che come madri ci tocca, cioè la prestrutturazione immaginaria del simbolico? Perché credere alla bubbola che la nostra società sottovaluta il corpo e il sesso, come se fossimo ancora nella Vienna *fin du siécle* e Foucault non avesse già scritto: "Si evocano spesso le innumerevoli procedure attraverso le quali il vecchio cristianesimo ci avrebbe fatto detestare il corpo; ma pensiamo un po' a tutti gli stratagemmi attraverso i quali, da molti secoli, ci si è fatto amare il sesso, si è reso desiderabile il conoscerlo, e prezioso tutto ciò che se ne dice; attraverso il quali siamo stati incitati a dispiegare tutte le nostre capacità per sorprenderlo, e legati al dovere di estrarne la verità; attraverso i quali siamo stati colpevolizzati di averlo così a lungo misconosciuto"? (30).

Possiamo dire certamente che vi sono affermazioni del femminismo lacaniano plausibili; ma quanto plausibili, fino a quale punto plausibili, visto che la ricerca sul femminile è ancora del tutto aperta?

Se poi questa materia incerta fatta soprattutto di interrogativi, quest'arma a doppio taglio di cui tuttavia non si può fare a meno vengono infilate nella politica quali possono essere i risultati?

L'incapacità (o se si vuole la difficoltà) di prendere adeguate distanze da temi misogini della psicoanalisi o di ricodificare quelli utili nel passaggio ad altri terreni si manifesta in caratteristiche di fondo del "pensiero della differenza". La polemica contro le manifestazioni come reazioni al senso di impotenza, sfogo, rivalsa, rabbia, tentativo di rivaleggiare con gli uomini; l'idea che il femminismo e l'emancipazione siano desiderio di essere come gli uomini; un certo tipo di polemiche contro l'uguaglianza e l'omologazione traducono nel linguaggio comune il tema dell'invidia del pene intorno al quale Freud, e ancora più i suoi volgarizzatori, hanno costruito una tautologia circolare per cui ogni protesta di donna può essere spiegata come perseguimento di scopi maschili, complesso della mascolinità, tentativo di emulazione, immaturità sessuale, negazione dell'irriducibile differenza.

Il modo in cui viene posta la questione della soggettività femminile trasforma poi l'interrogativo di una ricerca scientifica in affermazioni e pratiche del femminismo, cioè della politica.

La posizione di castrata della donna è riproposta infatti in *Speculum* con argomenti simili a quelli di Freud e Lacan; nell'*Etica della differenza sessuale* con un tentativo di risposta che non risponde.

La risposta che la Irigaray suggerisce è un percorso (amore per la madre-amore per l'altra, invece che per l'altro cioè l'uomo-amore per sé) da cui mai può venire un linguaggio perché le relazioni tra mute non possono che produrre silenzio e nelle comunicazioni tra donne sempre e comunque si intromette il linguaggio maschile.

Il percorso in sé non deve essere pensato come una bizzarria ideologica del tutto priva di fondamento, esso traduce sia pure a suo modo ipotesi della psicoanalisi. Ma ciò che la Irigaray propone in realtà è l'accesso femminile al simbolico che sarebbe stato possibile se tra la sua prestrutturazione e il linguaggio femminile non si fosse intromesso il linguaggio-potere maschile, cioè la società patriarcale e il monopolio maschile della cultura, e le bambine staccandosi dalla madre trovassero autorità e legge femminile. Ma poiché le cose sono andate diversamente non ha senso porre la questione in questi termini, né mimare con qualche micropratica ciò che non è stato, ripeterlo in versione corretta come in una seduta di analisi che riparte dall'evento traumatico.

Se la donna può rimanere fedele a se stessa, diventare soggetto parlante solo trovando la mèdiazione positiva con l'origine (il suo corpo, il suo

specifico rapporto con la madre) il problema non ha soluzione.

Tutti i soggetti parlanti inevitabilmente adottano parole e schemi di pensiero costruiti da quelli che prima di loro hanno parlato: ancora oggi noi adoperiamo schemi e metafore che hanno origine nel pensiero greco o ebraico o orientale, nelle società agricole o nel nomadismo ecc. Se un dittatore fanatico della purezza etnico-linguistica imponesse di non usare linguaggi, parole, schemi stranieri l'unica cosa che potrebbero fare lui e i suoi sudditi sarebbe non parlare e non pensare più.

Lo psicoanalismo consiste allora in questo: assimilare il problema delle donne che desiderano restare all'interno di una sia pur relativa ortodossia lacaniana ma non intendono ammettere che la donna è per natura una mancanza con il problema della soggettività politica femminile; tra le due cose può esservi un rapporto (non è certo però che questo rapporto ci sia) ma si tratta di due problemi che vanno posti in termini diversi.

La soggettività, la coscienza, il senso di sé possono preesistere ad un linguaggio che *compiutamente* li rappresenti: il proletariato ha avuto coscienza, soggettività, senso di sé (almeno in alcuni periodi della storia), servendosi di una cultura non sua.

Questo passaggio obbligato attraverso il maschile cambia profondamente i termini della questione sul piano della soggettività, della coscienza, del senso di sé, come li cambia sul piano del progetto storico delle donne che hanno dovuto necessariamente voler essere "come gli uomini", una volta avvenuta la divisione dei ruoli a loro totale svantaggio.

Dei Luoghi e di un'altra possibilità

Lo scopo di questo lavoro è quello di prospettare un percorso diverso da quello proposto e praticato dalle donne dei "Luoghi", a cui non ho aderito prima di tutto per rispetto del lavoro delle compagne e per la convinzione del loro diritto a sperimentare un'ipotesi, discutendo e polemizzando (se è necessario) su ogni singola scelta, ma senza essere costrette a misurarsi ogni volta con contestazioni di quella stessa ipotesi di fondo.

Questo non vuol dire ritenere inevitabile e giusta l'attuale divisione tra le donne di Rifondazione, che in parte è anche il prodotto dei punti di riferimento e dello stile di lavoro dei "Luoghi". La presenza se non di tutte, almeno di molte delle donne di Rifondazione in organismi comuni potrebbe forse essere garantita, *nell'altro percorso a cui penso*, da alcune diverse convinzioni di partenza: che probabilmente non tutto è chiaro di questa discussione e della vicenda del femminismo e che un ulteriore lavoro di documentazione sarebbe indispensabile; che non può essere considerata base, fondamento, discriminante ecc. la materia fluida, incerta, ambivalente di derivazione psicoanalitica a cui ho accennato in questo testo; che le donne di Rifondazione dovrebbero avere dei loro compiti di riflessione una visione più realistica ma anche più precisa, poiché quando ci si propone di ripensare e ricodificare l'universo, di assolvere compiti che toccheranno ad alcuni secoli di storia delle donne e degli uomini dell'intero pianeta, si resta facilmente senza nulla da pensare.

Queste convinzioni lascerebbero maggiore spazio alla ricerca, ad atteggiamenti aperti e interlocutori, alla possibilità di ciascuna di non sacrificare le proprie convinzioni perché la base del lavoro comune si collocherebbe al livello specifico della politica. L'accordo sull'*autonomia* degli organismi femminili e su un *programma* per le donne sarebbe sufficiente per la convivenza, anche non scontato sull'una e sull'altro; i temi su cui le divergenze resterebbero possono trovare un canale unico di dibattito (*un bollettino, una rivista*), esprimersi in gruppi di ricerca separati e in contributi individuali e collettivi.

Di questo lavoro comune esisterebbero del resto le condizioni, poiché è stata fatta l'ovvia verifica che, essendo le discriminanti lontane dalla crosta terrestre, il fare politico dei "Luoghi" è spesso empirico, suggerito dalle urgenze e dalle necessità. E anche dal punto di vista delle posizioni più di fondo, essi sono al loro interno tutt'altro che omogenei, come giustamente le compagne che ne fanno parte ammettono e rivendicano. Ciò che rende i "Luoghi" talvolta non frequentabili è che l'astrattezza delle discriminanti ha invece, come spesso accade, una funzione assai concreta, quella cioè di creare una distanza rispetto a quante interrogandosi su ipotesi, linguaggi e punti di riferimento iniziali possono minacciare l'autorità e la credibilità di queste strutture. Si tratta, a mio avviso, di un classico meccanismo settario, che non attribuisco né a tutte le compagne dei "Luoghi", né alle intenzioni di alcune compagne più autorevoli, ma che si produce di fatto e di cui numerose donne hanno avuto modo di fare la verifica e di dolersi.

Allo stesso meccanismo di autodifesa può essere attribuita l'idea che questa discussione sia superata, quando superata vuol dire che si considerano una volta per tutti gli elementi di fondo di una sola ipotesi e chi ce ne ha un'altra può (se vuole e ne è capace) costruirsi altri organismi e altri percorsi. Certo, poiché non è decente imporre la propria presenza a nessuna, alla fine questa potrebbe rivelarsi l'unica via praticabile, ma non si tratta di una via obbligata, di una scelta scritta nella stelle.

Nei discorsi e nella pratica dei "Luoghi" i punti di riferimento (Luce Irigaray, la Libreria delle Donne, un certo essenzialismo che inevitabilmente circola nelle vene e nelle arterie del differenzialismo, cioè dell'utilizzazione della differenza come altro paradigma rispetto a quello della liberazione ecc.), i loro linguaggi, le loro problematiche continuamente si sovrappongono ad un altro ordine di linguaggi e problematiche con l'effetto prima di tutto di indebolire il contributo che la riflessione sulla differenza di genere potrebbe dare alla rifondazione.

Nel libro *A come comunistA* Fulvia Ciattaglia, per esempio, pone la questione della coscienza e della soggettività femminili stabilendo un'analogia con il discorso fatto da Marx nell'*Ideologia tedesca*: "La classe subordinata — scrive la compagna Ciattaglia — non riesce ad esprimere concettualmente la propria condizione di subordinazione, non possiede le parole e le categorie di pensiero per dare voce e ragione alla propria sofferenza e miseria; (...) c'è un momento in cui la classe subordinata inizia il proprio processo di liberazione a partire dalla elaborazione di un pensiero autonomo, alternativo e antagonista, in base al quale reinterpreta se stessa e il mondo...".

Analogamente ogni donna parla e pensa in un linguaggio che non è il suo, che nega la soggettività e si regge su categorie che ne pregiudicano l'autoriconoscimento come soggetto autonomo. Di qui l'importanza del "pensiero della differenza" che "è produzione di pensiero autonomo delle donne *a partire da sé*, e *cioè dall'esperienza materiale e concretissima del corpo femminile*, che vive quotidianamente la negazione della propria differenza ecc. ecc." (31).

Nello stesso libro Elettra Deiana spiega la distinzione tra *libertà di* e *liberazione da*: "La liberazione in senso generale, di progettualità co-

munista, attiene al versante della trasformazione sociale: liberazione da rapporti sociali iniqui, alienati e alienanti, di sfruttamento e di oppressione, di riduzione di tutto — donne, uomini, rapporti interpersonali e sociali e tra popoli, e tra sviluppo della produzione e natura — alla supremazia del mercato, della merce, del profitto capitalistico... Perché la liberazione in tal senso avvenga occorrono soggetti liberi che in piena libertà — per noi, la libertà comunista di critica radicale dell'esistente, di lotta per abolire lo stato delle cose esistenti — in piena coscienza e consapevolezza — per noi, per la tradizione di pensiero marxista, la trasformazione della classe da "classe in sé" a "classe per sé" — agiscono per costruire tempi, modalità e percorsi di questa liberazione. Ma la libertà femminile — aggiunge la compagna Deiana — non è inscritta nella 'liberazione per una società altra', perché questa liberazione è stata pensata entro un orizzonte di valori sociali e di significazione simbolica della società, in cui misura, fonte di autorità e legittimazione del pensiero e dell'essere sociale è ancora l'uomo. È per questo che tutti i grandi progetti e avvenimenti di liberazione generale a cui le donne hanno generosamente partecipato hanno prodotto benefici collettivi, non hanno prodotto libertà femminile; hanno favorito — ma non sempre — la possibilità di migliori condizioni emancipatorie per le donne; mai hanno spezzato il cerchio della insignificanza sociale delle donne, del loro occupare da emancipate, 'posti di uomini', quindi sempre seconde, prima escluse e negate, poi cooptate e omologate: *ma sempre senza senso di sé, del loro essere al mondo*" (32).

Nei discorsi delle compagne l'accostamento di linguaggi diversi crea un corto circuito di paradossi.

Le compagne raccolgono e fanno propria un'esigenza del femminismo indipendente che in altre forme, con altri codici, ha già detto che è necessaria un'autonoma soggettività femminile; ha già criticato le immagini patriarcali e maschili delle donne, degli uomini e del mondo; ha già sostenuto che rivendicazioni, leggi e diritti non bastano finché le donne non smettono di pensare e di pensarsi con la testa degli uomini. Queste idee tra l'altro sono progressivamente filtrate nella sinistra (e non solo nella sinistra) in varie dosi e combinazioni: il femminismo indipendente è in crisi proprio perché ha vinto, perché le sue convinzioni sono state in qualche modo fatte proprie da molte donne di partiti, sindacati, istituzioni, professioni, saperi ecc. e l'esistenza separata ha perciò oggi meno senso.

L'esigenza di soggettività, libertà, coscienza o come si preferisce chiamarla viene tradotta in linguaggio marxista: si spiega cioè a compagne e compagni che non esiste processo di liberazione senza un soggetto autonomo, cosciente, libero dagli schemi di pensiero e dall'ideologia dell'altro. O almeno è questo che si dovrebbe spiegare, che forse si intende spiegare.

Per pensiero autonomo e libero della donna si intende, però, quello che parte da sé, "dall'esperienza materiale e concretissima del corpo femminile", cioè da qualcosa che non esiste, secondo l'opinione delle stesse donne psicoanaliste che hanno sollevato e tentato di risolvere la questione: per la Kristeva, infatti, la donna non è un soggetto parlante; per Luce Irigaray non esiste un linguaggio capace di dire la donna, non esiste una mediazione femminile, e il percorso suggerito non deve aver portato lontano, perché ancora di recente la Irigaray ha ribadito la sua inesistenza.

Se si lega la libertà femminile alla capacità di parlare il linguaggio del proprio corpo bisogna necessariamente dire anche che le donne non sono mai state libere, che nessuna donna è ancora oggi libera, che non libere sono in uguale misure le donne che parlano a nome del "pensiero della differenza" perché anch'esse parlano lingue maschili. Si può obiettare che almeno le compagne dei "Luoghi" hanno individuato la natura del problema; si può rispondere che partire da un problema irrisolvibile significa ignorare quelli che, essendo invece risolvibili, avvicinano alla sua soluzione.

Dalla rottura tra *liberazione da* e *libertà di*, ovvia conseguenza della non-libertà della donna finché non parlerà il linguaggio del proprio corpo, deriva una catena di effetti che allontano e dal marxismo e dal femminismo. Io ho sempre creduto, molte donne hanno creduto, il femminismo migliore ha creduto che la liberazione fosse un processo complessivo, l'interazione tra un modo diverso di guardare a sé e al mondo di un soggetto e l'insieme delle trasformazioni delle sue condizioni di esistenza, il rapporto stretto tra l'uno e l'altro, l'impossibilità di pensare all'uno senza pensare all'altro.

Se le parti del processo si separano si ottengono alternativamente (o contemporaneamente) due ordini di convinzioni.

Il primo è che tutto ciò che le donne hanno conquistato finora nei paesi a capitalismo senile è stata gentile concessione maschile, cosa assolutamente falsa, dal momento che è vero che le donne hanno agito all'interno degli spazi creati dai conflitti di casta, di classe, di nazionalità ecc. tra uomini ma è anche vero che nulla ci è stato regalato. La stessa apparente gratuità di certe conquiste (per esempio, quelle della Rivoluzione d'Ottobre) è appunto solo apparente, perché quelle conquiste erano invece legate alle pressioni di *élites* femminili, a una storia precedente di battaglie femministe, all'attivazione sociale e politica delle donne, che ciascun gruppo maschile aveva l'interesse di tirare dalla propria parte.

Il secondo ordine di convinzioni è legato all'immagine di un *soggetto-sonnambulo* che da due secoli almeno agisce politicamente per sé, ma sempre senza senso di sé e del suo essere al mondo.

Con questa immagine non si spiega il passato, non ci si possono dare compiti adeguati per il presente, non si possono fare progetti per il futuro.

Per quel che riguarda il passato non si spiega, per esempio, come mai almeno uno dei compiti che si assegna al progetto della differenza, cioè quello di "ridisegnare la mappa del pensiero e dei saperi" abbia cominciato ad essere assolto da almeno settant'anni e almeno in due campi della conoscenza, quelli della psicoanalisi e dell'antropologia, in cui la presenza delle donne ha portato un vero e proprio conflitto, non risolto, non concluso, che non è giunto ad affermazioni certe ma che ha messo l'ideologia patriarcale sulle difensive, creando una dialettica da cui quei saperi usciranno certamente rinnovati.

Che cosa hanno fatto le donne che hanno già cominciato a ridisegnare la mappa dei saperi? Si sono sforzate di pensare con il loro corpo oppure avevano la chiave del progetto della differenza? L'hanno fatto prima di tutto con la propria presenza, volendo fare ciò di solito facevano solo gli uomini; l'hanno fatto diffidando di ciò che dicono gli uomini, soprattutto di ciò che dicono di sé e delle donne.

Non solo il loro lavoro è stato libero, parzialmente libero, ma è stato anche il prodotto della libertà femminile che si era battuta per l'in-

gresso delle donne nella cultura e aveva insegnato a diffidare delle parole maschili, cioè prodotto del femminismo, dei femminismi.

Con questa rottura tra *liberazione da* e *libertà di* non è possibile costruire oggi un progetto di donne comuniste: se la trasformazione delle condizioni di esistenza non ha portato libertà e il progetto è la libertà, quale senso ha fare battaglie, costruire rivendicazioni, preoccuparsi degli orari di lavoro e dei congedi di maternità, se non quello di riproporre la schizofrenia tra l'essere comuniste e l'essere femministe, per cui come come comuniste si fa e come comuniste si pensa?

In quest'ottica infine non hanno soluzione né il problema dell'identità positiva, né quello della differenza di pensiero. Ho cercato di spiegare, nei limiti delle mie capacità, che la prima è una necessità, la seconda un'ipotesi plausibile ma che tutte le volte che dall'ipotesi si passa all'affermazione si dice una mancanza, qualcosa che non è, un corpo, una madre, una maggiore prossimità alla natura oppure si idealizzano caratteristiche femminili prodotte in parte (ma in quanta parte?) dall'oppressione.

L'effetto, il meccanismo a molla che riconduce tutte le affermazioni sulla donna al punto di partenza della rappresentazione maschile è in un rapporto di stretta necessità con il fatto che questa differenza non ha ancora fatto e pensato abbastanza per essere visibile: si può dire che c'è l'uovo non quale pennuto uscirà dall'uovo, ma dicendo uovo (come l'uso paradigmatico della differenza impone) si dice semplicemente ciò che l'ideologia patriarcale ha sempre detto.

Se si separano *liberazione da* e *libertà di*, pensiero e condizioni di esistenza, a questi problemi non c'è soluzione o ci sono soluzioni fittizie, di cui la più elegante e meno estranea alle orecchie marxiste è questa riproposizione delle avventure dello Spirito femminile. Malgrado le citazioni da Marx e le allusioni al marxismo, le compagne ci propongono uno schema di pensiero assolutamente idealistico, come quello appunto del "pensiero della differenza", anche nella versione di Luce Irigaray il cui ancoraggio saldissimo del pensiero al corpo sembra garanzia di immunità dall'idealismo.

Naturalmente — ma è un'ovvietà da vergognarsi a scriverla — non avrebbe senso negare l'esistenza di un terreno relativamente autonomo del pensiero; lo spazio specifico, non immediatamente condizionato dalle vicende storico-sociali, che ha la critica all'ideologia patriarcale e al carattere fallocentrico delle conoscenze (che poi non sono affatto riconducibili l'una all'altro). Ciò non toglie che solo se si pensa ai termini di liberazione il nodo concettualmente (nei fatti si vedrà) si scioglie con schemi non incompatibili con il marxismo e rispettosi del più elementare vero storico.

Dire la differenza, ma soprattutto farla, sarà progressivamente sempre più possibile se un numero maggiore di donne si farà spazio nella cultura, eserciterà poteri, avrà il tempo di orientarsi in mondi e spazi non propri; se il ruolo, l'immagine, la debolezza sociale complessiva delle donne non continuerà a rendere più difficile il decollo di quelle che già potrebbero volare.

Abbandonare lo schema della liberazione come unico schema dinamico possibile e nell'interazione tra la coscienza e le condizioni di esistenza porta idealmente lontano. Più concretamente, per ora, nasconde la dimensione di ciò che potrebbe minacciare le donne, il solo soggetto di liberazione in una dinamica non discendente. Dopo l'*Ideologia tedesca* molte altre cose sono state scritte, riscritte, fatte e disfatte: che ne è oggi, per esempio, del pensiero libero della "classe subordinata"?

Il pensiero degli uomini e delle donne non conosce solo la direzione dell'andare-avanti ma anche quella dell'andare-indietro: che cosa lo fa retrocedere? perché il pensiero libero della classe subordinata tedesca del primo quarto del XX secolo era divenuto alcuni anni più tardi quello che tutte sanno? Pensiamo davvero che un pensiero femminile libero o in cerca di libertà non sarebbe profondamente scosso da un'involuzione delle condizioni di vita delle donne, dalla cultura e dall'ideologia maschili, da tutto ciò che potentemente lo condiziona?

Che il vecchio femminismo anche nelle sue versioni migliori vada in qualche modo ripensato è una convinzione oggi nel complesso abbastanza diffusa; la discussione che si svolge un po' dappertutto, e di cui ho cercato di registrare alcune voci, lo dimostra senza possibilità di dubbio. Tuttavia le critiche del "pensiero della differenza" si collocano spesso su un terreno più arretrato: l'ostilità, la diffidenza verso il femminismo del gruppo francese *Politica e psicoanalisi* (che la Libreria delle Donne invece sfuma e media) contengono al proprio interno non pochi cascami misogini del sapere in cui è nato, prima di tutto quello di considerare invidia del pene, mascolinità, tentativo di rivaleggiare con gli uomini ogni protesta di donna. Idee che alle compagne dei "Luoghi" sono apparse originali e radicali sono invece dono del Padre che figlie disubbidienti ed eretiche, ma pur sempre figlie, non hanno ancora adeguatamente sottoposto a critica.

Superare il vecchio femminismo poi non vuol dire ignorarlo, equivocarlo, misconoscerlo. Non si tratta di rendere giustizia a chi la merita, che pure sarebbe un modo per dimostrare che non siamo del tutto uguali (nel senso di stesse-medesime) agli uomini; si tratta di non compiere l'operazione autolesionista di castrarci della memoria storica, in questo caso di una parte significativa della nostra memoria di genere.

Un altro paradosso della riflessione dei "Luoghi" è che mentre promette di ri-pensare e ri-codificare l'intero universo, si priva di quel poco o quel tanto di cui disponiamo per cominciare a pensare qualcosa. Tra le cose che abbiamo c'è la possibilità di comprendere la logica che ha guidato l'agire per sé di un genere, il suo progetto nelle forme embrionali e in quelle più consapevoli e strutturate.

Il femminismo, i femminismi da Olympe de Gouges alle nuove teoriche dell'identità non lo esaurisce perché, come ho già detto (vedi in questo testo *L'identità di genere*) il progetto del genere è l'agire e il pensare *per sé* di donne che non sempre si sono identificate con il femminismo, anzi spesso hanno cercato altre vie, ma che comunque hanno avuto proprio in alcuni momenti e in alcune voci del femminismo le punte maggiori di lucidità e senso di sé.

Voglio inoltre fare una domanda alle compagne dei "Luoghi": che cosa può significare ripensare il marxismo alla luce della differenza di genere? A mio avviso vuol dire anche ritentare una sistemazione filosofica, spiegare come interagiscano nelle relazioni di potere, nei conflitti, nella dinamica della storia le diversità di classe, etniche, di colore e di genere.

L'idea dell'esistenza di una complessa interazione (spesso anche in polemica diretta con il marxismo) si è tradotta finora nella convinzione dell'impossibilità di una filosofia

della storia, in un'immagine della storia come cumularsi ora qua, ora là di elementi casuali che producono eventi non ripetibili né prevedibili per la molteplicità delle variabili che concorrono a determinarli.

Per la storia, come per la scienza, ogni volta che un lume si rivela inadeguato a far luce, arriva puntualmente qualcuno a raccontarci quanto assurda sia la nostra pretesa di vedere dove mettiamo i piedi, almeno nei due metri di strada che ci stanno davanti. La necessità di ripensare ad una filosofia della storia, senza supporre che quest'ultima abbia fini o fine o ferree leggi o dinamiche che valgono per l'eternità, deriva dal bisogno di orientarsi nel mondo di cui non intende restare nel luogo in cui si trova e non a proprio agio.

Del resto qualcosa di simile ad una filosofia della storia è la conseguenza del pensare alla realtà di un soggetto di liberazione: Michael Walser ha documentato efficacemente (riprendendo una tesi non nuova) come lo schema dell'Esodo abbia agito lungamente da metafora dei processi di liberazione e rivoluzione, con la sua logica dinamica, come schema di pensiero che consente di pensare in termini di percorso e alternativa al divenire ciclico o dell'eterno ritorno (33).

Se si pensa che le donne abbiano agito senza senso di sé allora davvero comprendere il femminismo non serve, perché la storia della soggettività femminile comincia in un indefinito domani, quando le donne riusciranno a parlare col proprio corpo.

Ma se la storia comincia domani non c'è modo di comprendere quale logica abbia guidato il pensare e il fare delle donne per sé, se non riproponendo l'immagine della relazione di genere come relazione tra civiltà-storia-cultura e natura.

Il "pensiero della differenza" anche nella versione delle compagne dei "Luoghi", contiene un'ulteriore e stravagante contraddizione. Da una parte toglie ogni cosa alle donne: linguaggio, civiltà, cultura sono tutte maschili; il pensiero della donna è stato finora "superfluo" e in un certo senso tradimento di sé; il femminismo ha sbagliato tutto anzi non è mai esistito (vedi il capitolo "Vergine e Madre"); la donna ha agito senza coscienza e senso di sé. Dall'altra questo essere poverello e ignudo vuole essere simbolo forte, afferma la sua autorevolezza, utilizza la differenza come paradigma come solo ai soggetti forti è consentito.

Se la donna non ha che linguaggi maschili per parlare di sé, dei propri bisogni e del mondo, allora questo problema non può essere eluso, né si possono accettare a scatola chiusa quelli che ci vengono proposti da altri femminismi. Già *linguaggi maschili* può voler dire cose diverse: alludere al sesso come una categoria del pensiero simile al tempo e allo spazio; al fatto meno significativo che ogni forma di cultura in qualche modo riflette interessi, condizioni di esistenza, esperienze (quindi anche quelle legate al sesso e al genere) di chi lo fa o ne è committente ecc.

Le compagne dei "Luoghi" usano spesso e a piene mani il linguaggio *post-strutturalista* che ogni tanto rispunta qua e là in Italia in bacini politici e culturali diversi. Mi piacerebbe sapere per quale ragione si ritiene che da lì possano venire risposte al problema della soggettività femminile, quando caratteristica del post-strutturalismo è piuttosto quella di fare a pezzi la nozione stessa di soggetto, di quello maschile prima di tutto, ma per ovvi motivi anche di quello femminile. Molte donne in questa discussione hanno sollevato obiezioni alla capacità del post-strutturalismo di rispondere ai problemi effettivi che si pongono oggi alla battaglia politica delle donne.

Seyla Benhabib: "Portato alle sue logiche conseguenze, il post-strutturalismo conduce a una teoria senza indirizzo, a un Io senza centro, a un gioco fantasmagorico di significanti e di significati nei cui interstizi il potere e la società scompaiono come tanti *luoghi di differenza di discorso*. Quando Foucault celebrava la scomparsa dell'uomo, le femministe avevano appena scoperto la *donna*. Sono ora pronte a dichiarare scomparsa anche lei?" (le parole in corsivo sono tra virgolette).

Biddy Martin: "C'è il rischio che le sfide di Foucault alle categorie tradizionali se portate a una conclusione logica... possano far diventare obsoleta la questione dell'oppressione delle donne".

Linda Alcoff: "Le critiche post-strutturaliste della soggettività riguardano la costruzione di tutti i soggetti o non ne riguardano alcuno".

L'aspetto più discutibile del rapporto tra post-strutturalismo e "pensiero della differenza" è l'uso improprio che il secondo fa del primo: se si parte dall'idea che il soggetto autonomo non esiste, è una costruzione del discorso umanistico (il verbo *agire* al passivo, come l'ho spesso sentito utilizzare da compagne dei "Luoghi" vuol dire press'a poco questo) e in un certo senso una camicia di forza, l'unica libertà consentita è la fuga da ogni definizione, il non essere soggetto, cioè costruito, determinato, non libero.

Per strade diverse e in una logica diversa le premesse del post-strutturalismo dovrebbero condurre a posizioni simili a quelle della Millet, cioè la negazione dell'identità di genere femminile, comè pure prodotto del discorso maschile. E per quel che mi riguarda credo che questo sia in gran parte vero, ma per altre ragioni, perché la donna ha agito e si è definita come soggetto libero ancora troppo poco (poco non vuol dire nulla e non si tratta di una divergenza quantitativa ma qualitativa) e ogni possibile definizione di ciò in cui il femminile è diverso dal maschile deve fare i conti contemporaneamente con millenni di definizioni maschili, con un'identità imposta in misura non definibile dall'oppressione e con il fatto che la differenza femminile ha prodotto ancora troppo poco per essere visibile (oppure ha prodotto già più di quel che appare ma noi ancora non ce ne accorgiamo).

Ma il senso di questa discussione, dietro le sue spesse cortine fumogene, è proprio quello di un ripensamento sulla logica di discorsi come quelli della Millet, che restano comunque utilissimi e per ora senza alternative. E la prima ragione pratica, come ho già tentato di spiegare (vedi "Uguaglianza e identità nei percorsi di liberazione") è che per nessun soggetto di liberazione l'uguaglianza astratta diventa concreta se non è in qualche modo definita la diversità positiva affermata dal femminismo americano quasi contemporaneamente alla pubblicazione del lavoro della Millet mostra la contemporaneità storica del bisogno di decostruire e costruire: io non sono ciò che dice l'altro, questo non vuol dire che per definizione io non sia. Ma più a lungo un soggetto è stato oppresso (le donne), più totale è lo sradicamento dal luogo d'origine (gli afro-americani), più la sua differenza coincide con l'oppressione (le classi subalterne) maggiore difficoltà ha a definirsi e a definire i suoi interessi storici.

L'esigenza di affermare l'identità positiva all'interno di un discorso post-strutturalista deve fare i conti con l'impossibilità di cercarla in un soggetto femminile in qualche parte esistente perché quel soggetto è solo

il prodotto di un discorso maschile e può cercarla perciò o in ciò che mai l'uomo ha potuto condizionare col suo discorso (il godimento sessuale della donna, che l'uomo non può dire perché non prova) oppure nei resti sparpagliati del pensiero maschile, in ciò che tace, rimuove, esprime in metafore, quando crede di parlar d'altro (vedi l'*Etica della differenza sessuale*). Così mai ci si imbatte in una *donna storica* perché il godimento è muto, essendo il linguaggio solo maschile e ciò che si trova (o si crede di trovare) nei resti sparpagliati del pensiero maschile è pur sempre l'uomo, ciò che della donna l'uomo rimuove per mantenere il dominio, ma comunque è il prodotto di un punto di vista maschile, una donna cioè positiva e immobile, poiché da un pensiero maschile in movimento, da Aristotele a Lévinas, viene sempre fuori la stessa donna. E questa è ovviamente altra cosa dall'ammettere che la donna deve necessariamente usare pensieri maschili. Se invece la soggettività femminile si cerca in ciò che la donna ha fatto e pensato per sé, per cambiare la sua condizione, per soddisfare i suoi bisogni, per criticare le immagini del femminile costruite dall'ideologia patriarcale cambia del tutto l'ottica e deve cambiare necessariamente il linguaggio.

Nella riflessione delle compagne dei "Luoghi" più vicine alle posizioni del femminismo lacaniano e della Libreria delle Donne vengono date per acquisite e certe affermazioni che non lo sono affatto, per esempio che l'ideologia patriarcale vada cercata nella negazione della differenza, per cui ad una fase della dominazione maschile in cui la donna viene esclusa e negata (viene negato cioè che è altra e vista come non-essere, mancanza; un uomo a cui manca qualcosa, l'anima o il pene o il pensiero), ne segue una più moderna in cui è cooptata e omologata, ma sempre in una logica patriarcale che adegua e aggiorna la propria ideologia e i propri strumenti di dominazione.

Questo antefatto può generare equivoci come quelli che fanno pensare a Luce Irigaray il mondo orientale come luogo della rappresentazione della differenza di genere, alternativa al monoteismo religioso e filosofico dell'Occidente: "Nella nostra antichità greca, nelle nostre ramificazioni orientali, l'universo è ripartito tra generi e questi governano gli elementi insieme, talvolta in maniera conflittuale. Il mondo degli umani non è solo determinato dagli astri, come oggi si dice, li determina anche grazie ai due generi". L'alternativa simbolica sembra essere perciò "in certi paesi dell'Estremo Oriente dove i riti e la preghiera individuale o sociale consistono in una pratica fisica personale o collettiva... Sebbene l'impatto della modernità l'abbia in parte nascosto la differenza sessuale era sempre rispettata nelle posizioni del corpo, nelle raffigurazioni degli dei (molto spesso accoppiati) nel calendario e negli orari di quelle pratiche fondamentalmente religiose" (34).

Naturalmente non attribuisco alle compagne dei "Luoghi" simpatie per pratiche filosofico-religiose di origine orientale, voglio solo dire, come dice la Grosz, che non è affatto chiaro in che cosa consista l'ideologia patriarcale e più ancora il punto di vista maschile, che non sono poi affatto la stessa cosa. La bisessuazione del cosmo di certe filosofie orientali è probabilmente anche residuo simbolico del ruolo svolto dalle donne nell'agricoltura, ma è divenuto poi strumento simbolico di affermazione dell'immobilità dei ruoli sociali dell'uomo e della donna, modalità di un ordine naturale. In forme diverse la cattolica Vergine e Madre, ribadita dalla *Mulieris dignitatem*, è identità positiva, rappresentazione simbolica della differenza da cui le donne non traggono alcun giovamento, perché di nuovo ripropone maschile e femminile come categorie immutabili ed eterne.

Un'immagine così unilaterale dell'ideologia patriarcale che ignora che il disprezzo per la donna è stato detto in tutti i possibili linguaggi maschili, sommato all'idea che non sia esistita finora soggettività femminile porta a vedere come omologazione e cooptazione ciò che invece è prodotto della pressione, delle battaglie sociali, politiche e culturali delle donne.

È vero che una volta forzate le barriere dell'esclusione si incontra poi la pretesa che la donna sappia fare l'uomo, le si dice press'a poco "Hai voluto la bicicletta, ora pedala", si nega appunto la diversità: contro questa pretesa si sono battute le donne del movimento operaio, prima e meglio del femminismo; contro questa pretesa si sono battute le donne che nella cultura hanno rifiutato ipotesi e modelli più chiaramente condizionati da ideologie patriarcali o punti di vista maschili.

Ma è evidente che si attribuisce un'importanza diversa al compito di rompere le barriere dell'esclusione, se questa rottura si vede come risultato dell'agire e del pensare delle donne o se la si vede come nuova visione di un antico inganno.

Ho fatto solo alcuni esempi (tra i numerosi possibili) di ciò che nella riflessione dei "Luoghi" non condivido e che deve essere attribuito prima di tutto al rapporto con le loro madri simboliche. Non ho voluto seguire su questa strada compagne, per cui pure ho stima e affetto, perché sono convinta che nella migliore delle ipotesi non porta lontano. Alla fine di questa strada c'è un bivio, due vie, *Via delle parole perdute* e *Via della dissoluzione*.

Se le parole scritte sono presto dimenticate, se i linguaggi sono casuali e non funzionali ai contenuti, se non ci sono adeguati nessi tra una serie di pensieri ed un'altra e tra queste e l'agire, allora ci si limiterà a coniugare affermazioni perentorie sull'esigenza di ripensare il mondo con una prassi empirica sostanzialmente condivisibile, ma che qualsiasi buona commissione femminile di un partito operaio potrebbe e dovrebbe fare. Devo aggiungere che nella pratica delle compagne non condivido l'enfatizzazione del ruolo materno della donna, anch'esso effetto del modo in cui un problema della psicoanalisi (il ruolo della madre preedipica) viene trascinato prima nella filosofia poi nella politica. Una cosa è infatti affermare, come nella migliore tradizione del movimento operaio, la funzione sociale della maternità, altra cosa è non vedere i rischi di un continuo accostamento donna-madre, che ho cercato di spiegare in un'altra parte di questo testo (vedi "Non credere di avere dei diritti"). Imboccare *Via delle parole perdute* significa, a mio avviso, perdere e soprattutto far perdere alla rifondazione comunista un'occasione, quella cioè di ripensare il marxismo alla luce della differenza di genere.

Se invece le parole dette e scritte sono tenute a mente, i linguaggi sono funzionali e non casuali, i pensieri sono svolti fino alle logiche conseguenze, si imbocca *Via della dissoluzione* del proposito di coniugare marxismo e femminismo, perché si finirà col contraddire l'uno e l'altro.

Del percorso diverso a cui penso dovrebbe diventare elemento essenziale la modestia e il senso del limite di cui spesso siamo state fortemente

carenti. Nel corso della discussione a cui ho a mio modo partecipato ho letto, ascoltato, detto e scritto una discreta quantità di sciocchezze. E quando parlo di sciocchezze non alludo alle opinioni, perché quelle ognuna se le impasta, se le frulla e se le cuoce come preferisce e nessuna ha il diritto di chiamare sciocchezze le opinioni delle altre, che può invece naturalmente criticare. Alludo a sviste, equivoci, a segni evidenti di incompetenza delle cose di cui si parla. Del mio privato e ricco dossier di bizzarrie non ho alcuna intenzione di servirmi: la scelta dei saggi delle compagne Ciattaglia e Deiana è legato anche al fatto che le considero le cose migliori scritte dal punto di vista che non condivido (molte cose scritte dalle compagne dei "Luoghi", anche in *A come comunistA* sono invece condivisibili, ma poco hanno a che fare con il "pensiero della differenza").

Tuttavia, poiché un esempio mi serve, di sciocchezze ne citerò una mia. Ho scritto un paio d'anni fa in un articolo con cui sono nel complesso ancora d'accordo che Luce Irigaray sosteneva tesi press'a poco simili a quelle di *tale* Erittson. L'affermazione — che ovviamente nessuna delle donne dei "Luoghi" con cui più direttamente ho avuto occasione di polemizzare ha notato — ha provocato una vera e propria convulsione di risa ad una mia amica psicoanalista, che ha avuto la pazienza di spiegarmi molte cose, aiutarmi a interpretare alcuni testi e controllare che non banalizzassi oltre ogni limite di decenza le tesi che ho cercato di illustrare. A parte il fatto che non è vero che la Irigaray sostiene le tesi di Erittson (ci sono piuttosto comuni punti di riferimento), dire *tale* Erittson equivale press'a poco a dire tale Rosa Luxemburg.

Il problema è in realtà serio. Come donne comuniste il nostro compito principale è difendere le condizioni di vita delle donne. L'attacco alla forza-lavoro femminile, alla legalità dell'aborto, all'immagine che la donna ha di sé e del proprio ruolo sarà più forte di quanto possiamo oggi pensare: è nella logica delle cose, nell'involuzione del quadro politico-ideologico, nella natura della crisi e della ristrutturazione. Già solo fare e pensare nello specifico della politica comporterebbe un lavoro non indifferente. D'altra parte poiché siamo convinte o dobbiamo convincerci che *il marxismo non basta* e che c'è l'effettiva esigenza di ripensare il marxismo alla luce della differenza di genere; poiché non possiamo accettare a scatola chiusa ciò che altri femminismi ci propongono, bisogna non solo mettersi nell'ottica di un lavoro di lunga durata, ma anche prendere atto dei limiti delle nostre conoscenze e dell'esigenza di confrontare ciò che ciascuna sa e pensa con la necessaria serenità, senza fare di ipotesi diverse (forse non capite e digerite davvero) discriminanti e ostacoli al lavoro comune. La modestia dovrebbe suggerirci che vi sono aspetti della discussione internazionale sulla differenza di genere che forse non abbiamo ancora sufficientemente conosciute e comprese. Per quel che mi riguarda non ho alcuna difficoltà ad ammettere che, quando a questa discussione ho cominciato a partecipare molte cose non mi erano chiare, che su alcune ho cambiato opinione e su altre probabilmente la cambierò ancora; che le compagne con cui quattro-cinque anni fa ho cominciato la polemica di cui questo testo è figlio avevano capito prima l'importanza del tema della differenza di genere e l'esigenza di porre fine alla schizofrenia tra femminismo privato e lavoro politico.

Vorrei adesso convincere queste compagne che la nostra differenza per ora non ha madri e che vi sono circostanze della storia in cui essere *orfane* è meglio.

Note

1) Il lavoro della Coonzie di cui parlo è il progetto per un libro che ha circolato, come molte cose di questa discussione, in fotocopie. La Coonzie è autrice di importanti lavori di antropologia sui rapporti tra i sessi.
2) Rita Thalmann, *Etre femme sous le IIIe Reich*, R. Laffont 1982.
3) G. Caravaggi, D. Giudici ecc., *La donna e il diritto*, Editrice sindacale italiana.
4) Françoise Navail, "Il modello sovietico" in *Storia delle donne in Occidente*, Il Novecento, Laterza 1992.
5) Diotima n. 1. *La "passione" della differenza*, p. 19.
6) Michael Kimmel, Michael Messner, *Men's Lives*, Macmillan NY 1989.
7) A. Kollontai, *Comunismo, famiglia, morale sessuale* a cura di Mariella Gramaglia, ed. Savelli 1978.
8) Si tratta di un articolo pubblicato da *il manifesto* del 31 maggio 1991.
9) Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, E. Riuniti, 1991.
10) Vedi il saggio di Nicole Lefaucheur, "Famiglia un nuovo regime di riproduzione", in *Storia delle donne*, op. cit.
11) Colette Guillaumin, *Question de difference*, *Questions féministes*, sett. 1979.
12) Memoria n. 25, *Femminismo culturale e post-strutturalismo.*
13) Citato da Jacques Le Rider, *Le cas Otto Weininger.*
14) In G. Fraisse, G. Sissa, F. Balibar, ecc. *L'exercice du savoir et la difference des sexes*, L'Harmattan.
15) Maryse Guerlais, *Vers une nouvelle idéologie du droit statutaire: Le temps de la difference de Luce Irigaray* in NFQ n. 16-17-18, p. 67.
16) Ch. Rodhe-Dacher, *Expedition in den dunklen kontinent*, ed. Springer-Verlag.
17) Fréderique Venteuil in *Questions féministes*, nov. 1977.
18) Robert Bandinter, *Libres et égaux*, Fayand 1989.
19) Odile Davernas, "L'inscription des femmes dans le droit", in *Les féminismes et ses enjeux*, Centre Féderal FEN.
20) Elisabeth G. Sliedziewswy: "Rivoluzione e rapporti tra i sessi", in *Storia delle donne*, op. cit.
21) Malcolm X, *Ultimi discorsi*, p. 223, Feltrinelli.
22) Elisabeth Badinter, *XY, l'énigme masculine*, O. Jacob 1992.
23) Elisabeth Badinter, *L'un est l'autre*, O. Jacob.
24) Silvia Vegetti-Finzi, *Psicoanalisi al femminile*, Laterza p. VII.
25) Silvia Vegetti-Finzi, "Alla ricerca di una soggettività femminile", in *La ricerca delle donne*, Rosemberg&Sellier.
26) Silvia Vegetti-Finzi, *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, p. 81.
27) Vedi il saggio di Anna Salvo su Helen Deutsch e Karen Horney in *Psicoanalisi al femminile*, op. cit.
28) Silvia Vegetti-Finzi, *Storia della psicoanalisi*, op. cit. p. XIII.
29) Elisabeth Grosz, *Jacques Lacan: a feminist introduction*, by R. Clay Ltd.
30) Cit. da Jacques Le Rider, *Le cas Otto Weininger, Perspectives Critiques.*
31) *A come comunistA*, Freebook, p. 20-21.
32) *A come comunistA*, op. cit. p. 70-71.
33) Michael Walser, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli.
34) Luce Irigaray, *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, p. 91 e p. 138.

N. B. Numerose note sono già inserite nel testo.